

# **Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente**

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades  
**Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**



## **DE LA NATURALEZA HUMANA A LA PRAXIS HISTÓRICA: EL SURGIR DE LOS DERECHOS HUMANOS**

---

**TESIS** que para obtener el **GRADO** de  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

Presenta: **JERFFERSON AMORIM DE SOUZA**

Director: **RUBÉN IGNACIO CORONA CADENA**

Tlaquepaque, Jalisco. noviembre de 2019

*A Heitor y Nicolas.*

*A Dandara.*

*Al presidente Lula.*

## RESUMEN

La concepción que ha prevalecido como fundamento de los derechos humanos es la idea de que hay un conjunto de derechos inherentes al ser humano por el hecho de que los humanos comparten una misma naturaleza, que le distingue de los demás seres a causa de su racionalidad. ¿Cuál la idea de ser humano que subyace a los derechos humanos en su concepción clásica? ¿Qué se entiende por racionalidad y naturaleza humana en el horizonte en el cual los derechos humanos surgen? En este trabajo, intentamos analizar y comprender esta fundamentación de los derechos humanos partiendo no del horizonte de conocimiento propio de la modernidad, sino de una filosofía de la praxis, que intenta ofrecer un acercamiento distinto a los modos de conocer propios de la modernidad. El punto de partida de la praxis es el surgir de las cosas en alteridad radical en los actos humanos, como lugar y punto determinando de la intersección entre el ser humano y las cosas. Así, superando una noción esencialista de los derechos, sostenemos que los derechos humanos son una respuesta histórica y políticamente situada de la actividad ética humana. Más que un deber apriorístico de la razón, la respuesta de los derechos humanos es un dinamismo, como lo es la propia praxis humana.

### **Palabras clave:**

*Actos, Surgir, Alteridad, Ética, Derechos Humanos.*

# ÍNDICE DE CONTENIDOS

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. LA RACIONALIDAD Y EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS</b> .....	<b>8</b>
1.1 De la naturaleza humana a la racionalidad moderna .....	13
1.2 El pensamiento decolonial.....	16
1.2.1 La colonialidad del poder de Aníbal Quijano.....	17
1.2.2 Pensamiento decolonial y derechos humanos .....	22
<b>CAPÍTULO II. GIRO DECOLONIAL Y PRAXIS</b> .....	<b>28</b>
2.1 El giro decolonial y la propuesta de una filosofía primera: Nelson Maldonado-Torres.....	31
2.2 Del giro decolonial a la praxis: la propuesta de una filosofía primera.....	34
2.2.1 El surgir de las cosas en los actos.....	38
<b>CAPÍTULO III. UNA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS</b> .....	<b>42</b>
3.1 El acto: punto de partida del conocimiento o filosofía primera .....	43
3.2 Características de los actos .....	47
3.2.1 El carácter personal de los actos.....	48
3.3 Filosofía del acto: filosofía de la praxis.....	51
<b>CAPÍTULO IV. ESTRUCTURAS DE LA PRAXIS Y FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA</b> .....	<b>55</b>
4.1 La estructuración de los actos: las acciones .....	56
4.2 Las actuaciones.....	59
4.3 La actividad .....	61
<b>CAPÍTULO V. LA RESPUESTA DE LOS DERECHOS HUMANOS: APORTACIONES DESDE LA PRAXIS</b> .....	<b>65</b>
5.1 La actividad ética y los derechos humanos .....	65
5.2 ¿Tendríamos que hablar de una jerarquía en los derechos humanos? .....	67
5.3 Los derechos humanos: entre moralidad y legalidad.....	72
5.4 Estado nacional y derechos humanos .....	78
5.5 De las relaciones internacionales a la sociedad global.....	80

<b>CAPÍTULO VI. LOS DERECHOS HUMANOS Y SU REALIZACIÓN HISTÓRICA..</b>	<b>88</b>
6.1 La praxis histórica de los derechos humanos .....	90
6.2 La praxis histórica, la praxis humana: un humanismo global .....	96
6.3 La radicalidad de la respuesta de los derechos humanos: los actos.....	100
<b>CONSIDERACIONES FINALES .....</b>	<b>103</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>111</b>

## INTRODUCCIÓN

En el año 2015, terminaba en Brasil la licenciatura en Relaciones Internacionales, tras un par de años de estudios de la carrera y de cercanía a movimientos sociales y de derechos humanos en la ciudad de Recife (Pernambuco). Para graduarme, tendría que preparar una tesis en algún tema en el amplio y vasto área de las relaciones internacionales. Mis intereses me llevaron a investigar sobre las denuncias que organismos religiosos y de la sociedad civil sacaban a la luz en contra del Estado dominicano: miles de dominicanos de ascendencia haitiana perdieron su nacionalidad por decisión arbitraria del gobierno dominicano, como consecuencia de una histórica política de discriminación contra esta población en la República Dominicana.

El tema me llamaba la atención no solamente por el hecho de que tenía que preparar una tesis. El tema de los derechos humanos aparecía en este caso concreto conjugado con otros elementos que surgían en la problemática de los desnacionalizados y que tocaban mis intereses académicos: el Estado, la nación y la identidad nacional, el extranjero y lo nacional, las fronteras, el racismo y la sociedad global. Por ende, la situación de los desnacionalizados me abrió paso a pensar las relaciones internacionales, sus fundamentos y el lugar de la ética más allá de los Estados y de las estructuras jurídico-políticas que conforman nuestra idea de un sistema internacional.

Muchos de estos elementos estuvieron conjugados a la hora de tejer mi comprensión del problema de los desnacionalizados a partir de aquellas teorías y comprensiones que había podido forjar con el referencial analítico de que disponía en aquel momento. Construir la tesis fue un ejercicio de síntesis, pero que, al fin y al cabo, me dejó más preguntas y dudas que certezas respecto a los temas que movían mi curiosidad en el área de las relaciones internacionales.

Tal vez aquellas preguntas ya preparaban el terreno para los estudios filosóficos que empecé poco tiempo después. Esta es la única conclusión a que llego ya que mis preguntas se movían en un terreno no tan claro para alguien que se graduaba en Relaciones Internacionales y solamente estudió en toda la graduación un curso de introducción a la filosofía y otro de ética en la cultura global.

La pregunta que me pasó a acompañar tras haber terminado la tesis fue: ¿los derechos humanos son derechos de los seres humanos por el hecho de que son humanos o son derechos del Estado, que el Estado reconoce a un grupo de personas mediante leyes y la acción del aparato

judicial y de policía? La pregunta surgía porque el Estado dominicano había anulado la nacionalidad de más de 200 mil dominicanos y, ante la situación de vulnerabilidad a la que estaban sometidas estas personas, tocaría al mismo Estado restituirles su nacionalidad. Estas dos realidades me dejaban un sentido de impotencia, el mismo experimentado por las personas que se encontraban sin nacionalidad, ya que no podríamos plantear ningún dispositivo para la coacción del Estado dominicano.

Lo único que tenía ante mis ojos y referencial de análisis era la acción de los desnacionalizados, de movimientos y grupos de presión en Dominicana que, si lograban sensibilizar la comunidad internacional, podrían construir una red de lobby para presionar al presidente Danilo Medina a que cambiara su política violatoria. Ya teníamos en aquel entonces incluso la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos que había condenado el país a reparar la situación a causa de la demanda particular de algunos casos que fueron presentados ante dicha corte. Pero, la decisión de la corte no llevó a un cambio en la actuación del Estado dominicano.

En aquel momento y por un cierto período me quedé inquieto con las probables consecuencias de pensar los derechos humanos como fruto de la decisión estatal. Lo primero sería aceptar la dura crítica que había intentado combatir en la tesis, la de que los derechos humanos son ineficaces, es decir, no sirven para nada. Pareciera que la propia continuidad de la situación de los desnacionalizados era una prueba de que esta tesis era verdadera.

La segunda cosa sería renunciar a pensar un lugar y un sentido para la acción humana en la realidad y en la historia. Y esta posibilidad me parecía aún más amarga admitirla ya que el propio campo de las relaciones internacionales parece renunciar a lo humano y quedar con el Estado y los organismos internacionales como únicos “actores” de hecho del sistema internacional. Era como si los Estados y organismos internacionales tuvieran una racionalidad que no viniera del ingenio humano, una racionalidad extrínseca a aquella que damos los seres humanos a las cosas, las instituciones y a las decisiones políticas.

Aunque la situación de los desnacionalizados señalara el papel de los Estados en el reconocimiento de los derechos humanos, había algo que no cuadraba en esta visión. Es que la misma situación de violación al derecho a la nacionalidad de los dominicanos era obra del Estado dominicano -y lo mismo ha pasado en otros casos- era el real violador de derechos de los desnacionalizados.

Mirar la situación de los dominicanos, buscar las raíces profundas de las violaciones y encontrarlas en la histórica construcción de la idea de nación y en la formulación de la identidad del dominicano, me hacía reconocer en los derechos humanos un potencial crítico y un referente de verdad para pensar las relaciones que sustentaban las violaciones y, al mismo tiempo, el papel del Estado en todo ello. Por un momento me alumbró la idea de que la lucha por los derechos humanos figuraba como un lugar epistemológico que nos podría ayudar a pensar la acción política de y en los Estados.

En aquel momento no tenía condiciones de hacerme cargo de las intuiciones y dudas que me dejaban la tesis. Seguí alimentando la idea de que era necesario considerarlas, ya que me alentaba pensar que los derechos humanos podrían ser una clave de lectura crítica de nuestros tiempos. Sin embargo, me faltaban los referentes filosóficos para entrar en este campo y plantear los fundamentos que me aportarían una mejor comprensión de lo que vendría a ser los derechos humanos.

Los estudios de filosofía en la Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO) me ayudaron a profundizar en mi comprensión acerca de aquellos temas que han sido importantes en la tradición filosófica. ¿Qué es el ser humano? Kant afirma que esta pregunta sintetizaría todas las demás preguntas filosóficas. Esta pregunta reúne el interés humano por el conocimiento, por la acción humana en su respectividad a las cosas y a los demás, y abre paso a plantear qué puede venir a ser el ser humano, qué puede esperar.

En algunos momentos a lo largo de los estudios filosóficos he podido regresar, aunque por lapsos de tiempo, a aquella pregunta inicial. Si los derechos humanos no son derechos del Estado y si los considero como derechos del ser humano, ¿cómo se justificaría su reconocimiento? ¿En qué se funda el hecho de que reconozcamos derechos inherentes al ser humano? Además, si por todos lados vemos situaciones de violencia, padecimiento y muerte del ser humano a causa de otros seres humanos, ¿cómo pensar en derechos inherentes, pero que no son evidentes ni suficientemente fuertes para frenar la saña violadora?

En este momento empezaba a ganar plasticidad mi itinerario filosófico. Si la filosofía principia en un admirarse, eran estos los temas que me tomaban y me abrían paso a aquel tipo de duda que es una oportunidad para saber mejor de aquello que me movía. Muy pronto los estudios anteriores me brindaron elementos para esta ruta, ya que, al tratar de los desnacionalizados, había considerado el problema a partir de una rica tradición latinoamericana,



el pensamiento decolonial, que me ayudó a ver el tema de los derechos humanos a partir de una perspectiva crítica.

El pensamiento decolonial me ayudó a reconocer que predominaba en la comprensión de los derechos humanos la justificación presente en las declaraciones de derechos del siglo XVIII, especialmente francesa y estadounidense: que todos tenemos derechos, porque todos somos libres e iguales, y que la libertad e igualdad entre los hombres es fruto, no de un designio divino ni del querer de un monarca, sino de la racionalidad que constituye nuestra propia naturaleza humana.

Aquí me encontraba con un fundamento antropológico, la racionalidad como definidora de la naturaleza humana, y consecuentemente la participación de todos los seres humanos en este principio de humanidad dado a todos de manera universal e indistinta. Para la tradición de los derechos humanos este es el fundamento más aceptado y que he encontrado no solo en la literatura del tema, sino también en el discurso que formulaba las prácticas de los movimientos sociales y de derechos humanos en mi experiencia en Recife.

Sin embargo, el problema a que me enfrentaba con los desnacionalizados todavía seguía presente. Si las mismas declaraciones francesa y estadounidense, si la carta de derechos de las Naciones Unidas y las constituciones nacionales de inspiración democrática, si todas ellas ya afirmaban la igualdad y la libertad humana, ¿por qué la brecha entre lo formulado en el lenguaje de las declaraciones y la concreción real en la vida de los pueblos? ¿Cuál el lugar de los derechos humanos en esta brecha?

El problema empezaba a volverse todavía más complejo. Pasé a considerar que, filosóficamente, el fundamento antropológico de los derechos humanos no se fundamentaba de por sí. Los autores decoloniales denunciaban que el fundamento antropológico también está fundamentado en una epistemología o, si podemos decir, en un modo de conocer que expresa el punto de partida de todo. Y que el modo de comprender el conocimiento determinaría nuestra comprensión del ser humano, de la sociedad, de lo político y de los derechos humanos.

La propuesta decolonial figuraba como una real denuncia del modo de conocer que ha estado vigente por siglos y que podemos considerar como propio del horizonte de la modernidad. Los derechos humanos surgieron dentro del horizonte de la modernidad y, como algunos afirman, significaron la síntesis de la visión de ser humano que se fue forjando a lo largo de los siglos, del medioevo a la Ilustración. No sólo eso, los autores decoloniales hacen ver la

paradoja de los derechos humanos, que, habiendo sido proclamados para toda la humanidad, no sirvieron a la emancipación de todos los seres humanos. De modo muy particular, no sirvieron para las masas esclavizadas y explotadas en las zonas coloniales latinoamericanas, lo que atestaba la contradicción de los derechos humanos.

¿Qué fundamentaría esa contradicción? El propio horizonte de la modernidad y el tipo de racionalidad que, por un lado, forja un proyecto de emancipación humana a partir del descubrimiento del sujeto, de la razón y de la autonomía de la voluntad, pero que, por otro, engendra explotación, colonización, racismo, muerte de los que no son reconocidos como plenamente humanos. Lo que la crítica decolonial me ayudaba a ver era que no bastaba con repensar el fundamento de los derechos humanos desde una antropología-filosófica. Era necesario pensar los derechos humanos desde el ámbito más amplio y complejo del fundamento del conocimiento humano.

Lo difícil sería pensar el conocimiento humano desde otras bases que no las de la modernidad y la propia crítica decolonial no nos da elementos suficientes para plantear otro horizonte desde el cual pensar el conocimiento humano. En esta tarea filosófica, nos encontramos con la filosofía de Xavier Zubiri y su propuesta de un nuevo horizonte filosófico distinto al de la modernidad. Y Zubiri nos condujo a una rica tradición filosófica heredera de su legado y de otros filósofos como Heidegger y Husserl, en diálogo con la tradición moderna de Kant a Marx. Ignacio Ellacuría y Antonio González han sido interlocutores que nos ayudaron a pensar posibilidades de respuesta a la pregunta planteada y a esbozar nuevas posibilidades de comprensión de los derechos humanos que no quedaran atrapadas en la idea de que los derechos humanos son derechos de los Estados y no de las personas.

Asumimos en gran medida los planteamientos de Antonio González para pensar el punto de partida de la filosofía en aquello que él llama la afinidad entre el ser humano y las cosas. Nuestra opción es pensar los derechos humanos desde los actos, para desde ahí plantear una filosofía de la praxis de los derechos humanos. Todo lo que aquí se ha plasmado es el intento de reflexionar la cuestión a la luz de lo que vendría a ser los derechos humanos si los consideramos, no desde la racionalidad moderna, sino desde la praxis.

Con eso pensamos que tendremos los elementos suficientes para responder que los derechos humanos no son de los Estados, sino de la humanidad. Y no solamente eso, mirar los derechos humanos desde la praxis nos puede ayudar a comprender sus contradicciones y a

considerar qué es lo necesario para una comprensión auténtica e integral de los derechos humanos. Cuando hablamos de auténtica e integral estamos planteando el tema directamente a partir de su perspectiva filosófica, pues sería lo mismo que decir que nos interesa pensar la verdad de los derechos humanos.

Nuestra investigación intentará demostrar que lo verdadero de los derechos humanos, fundado en la comprensión de la praxis, es que su verdad no se limita a lo postulado en las declaraciones y leyes, y, por lo pronto, al Estado. Los derechos humanos tendrían un momento de verdad como fruto de las posibilidades abiertas por la razón humana, pero que esta verdad requiere concreción histórica. La concreción histórica la encontramos en el modo de realización de lo postulado en la vida concreta de las personas y pueblos: si los derechos cumplen o no su papel de tornar la vida humana más humana. Y la realización pende necesariamente del como como cada ser humano asume los derechos humanos como bienes personales que le han sido entregados. Esto sería lo mismo que decir, en los términos de la filosofía de la praxis, si los derechos humanos, como dinamismo moral o dispositivo legal, encauza el proceso de hacer el ser humano persona verdadera en miras del florecimiento de su praxis viva.

De este modo, en el primer capítulo trataremos de presentar nuestro punto de partida a partir de una comprensión del fundamento clásico de los derechos humanos. Analizaremos el tema de la naturaleza humana a partir de la crítica del filósofo Richard Rorty y del pensamiento decolonial en diálogo con otras aportaciones de filósofos como Hume, Zubiri y Antonio González. Lo fundamental será demostrar la necesidad de situar y comprender el fundamento de los derechos humanos desde el horizonte de la racionalidad moderna. Como las limitaciones a la realización de los derechos humanos estarían vinculadas al horizonte, al modo de conocer de la modernidad, la crítica decolonial propone un giro decolonial que ayude en la superación del horizonte moderno.

En el segundo capítulo, presentaremos el intento de ruptura con el horizonte de la modernidad propuesto por la crítica decolonial. En esta tarea, pensamos que la crítica decolonial no ha sido capaz de proponer otro horizonte para el conocimiento que supere la racionalidad moderna. Con ello, presentaremos la necesidad de comprender un nuevo horizonte para el conocimiento a partir del surgir de las cosas en alteridad radical, es decir, una filosofía de la praxis conforme la propuesta de Antonio González.

Enseguida, en el tercer capítulo, presentaremos el modo como González, a partir de la praxis, fundamenta el conocimiento humano a partir de lo que él llama el surgir de las cosas en los actos. Como estamos interesados en la fundamentación para los derechos humanos, trataremos de considerar cómo podemos concebir a los derechos humanos a partir de la estructuración de la praxis – acto, acción, actuación y actividad. Con eso llegaremos al cuarto capítulo, en el cual demostraremos el modo de fundamentación de la ética. La ética es lo que nos permitirá abrir camino a la comprensión de los derechos humanos.

En el quinto capítulo, presentaremos nuestra visión de los derechos humanos fundamentados en la actividad ética. Comprendemos los derechos humanos como una respuesta de la razón ética y con eso pasaremos a exponer un conjunto de reflexiones sobre las consecuencias de pensar los derechos humanos desde la praxis. Trataremos en este capítulo el tema de si podemos plantear unos derechos como más exigibles que otros, el lugar de los derechos humanos entre la moralidad y la legalidad y cuáles las aportaciones de la praxis a la hora de considerar los derechos humanos dentro de los Estados y en las relaciones internacionales.

Por último, en el sexto capítulo, consideraremos un último aspecto de los derechos humanos en el dinamismo de la praxis, específicamente, su realización histórica. El modo como los derechos humanos ha cambiado y resistido a lo largo de los siglos nos hace reconocer su dinamismo práxico. La realización histórica de los derechos humanos señala su apertura a generar modos antiguos y nuevos de comprender qué es el ser humano y posibilitar respuestas para la realización de la vida humana. Uno de los aspectos fundamentales es considerar que la humanidad ahora se enfrenta a la constitución de una sociedad global que exigirá de nosotros creatividad para pensar una moral que lleve en consideración a los pueblos y culturas del planeta.

## CAPÍTULO I. LA RACIONALIDAD Y EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

En un pequeño artículo llamado *¿Qué son los derechos humanos?*, Costas Douzinas afirma: *como patrones morales, los derechos humanos derivan de un conjunto de hipótesis antropológicas y afirmaciones morales sobre la libertad, la igualdad y el bienestar de los individuos y su relación con la sociedad en general.*<sup>1</sup> Douzinas presenta los derechos humanos a partir de dos elementos que los constituyen: la moralidad (como consecuencia de hipótesis antropológicas y afirmaciones morales sobre aspectos que pertenecen a los individuos) y la legalidad (la relación de los individuos con la sociedad en general, que en occidente asume el aspecto de la organización del Estado amparado en el derecho).

Costas Douzinas nos presenta el doble aspecto del modo como la propuesta de los derechos humanos ha llegado hasta nosotros: por un lado, tenemos que la materialización de los derechos humanos pasa por el reconocimiento de los Estados y su concreción en la ley interna, que sirve para establecer un suelo común en las relaciones sociales y, al mismo tiempo, la supuesta obligatoriedad del mismo Estado de ejercer la prerrogativa del uso de la violencia para reorientar la acción de los transgresores, obligar a grupos e individuos a que cumplan lo determinado en la ley, punir a quienes no actúan conforme el marco legal y reconocer derechos. Sin embargo, cabe la pregunta: ¿Estarían los derechos humanos fundados en el acto que los instituye conforme al aparato judicial y constitucional en una sociedad?

Por otro lado, como rescata el mismo Douzinas, la otra vía de comprensión de los derechos humanos sería la moralidad, lo que vincula los derechos humanos con el carácter moral de las acciones humanas. Consideramos que la moralidad surge cuando queremos orientar nuestras acciones con respecto del conjunto social. Inevitablemente la orientación que daremos a una acción ya está conformada por un conjunto de bienes, valores o normas que están presentes en la sociedad.

El camino que ha tomado el debate acerca de los derechos humanos, en miras de comprender la dimensión moral del ser humano y fundamentar los derechos humanos, ha sido el de una interminable búsqueda por contestar la pregunta *¿Qué es el ser humano?* Esta pregunta es central, porque, como nos hace ver Zubiri, *en el fondo de toda moral lo importante no es el sistema de deberes que la sociedad determina; lo que importa es la idea que se tenga del hombre.*<sup>2</sup> Así que de la respuesta a esta pregunta pende el modo de fundamentar la moralidad, qué contenidos vendría a tener el deber moral en miras de la orientación para la acción humana y, lo que nos interesa, el fundamento de los derechos humanos.

---

<sup>1</sup> “Como padrões morais, os direitos humanos derivam de um conjunto de hipóteses antropológicas e afirmações morais sobre a liberdade, a igualdade e o bem-estar dos indivíduos e sua relação com a sociedade em geral”. Costas Douzinas, *Que são os direitos humanos?*, [http://revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/que\\_sao\\_direitos\\_humanos.pdf](http://revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/que_sao_direitos_humanos.pdf) Consultado 05/V/2015, p. 11.

<sup>2</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 425.

Por eso, Douzinas sostiene, a la hora de tratar el fundamento moral de los derechos humanos, que la respuesta toma como referente lo que constituye al humano como ser realmente humano. Y por ello no han faltado en las palabras del autor *hipótesis antropológicas y afirmaciones morales sobre la libertad, la igualdad y el bienestar de los individuos*. En el fondo, lo que plantea el autor es una respuesta antropológica al fundamento de los derechos humanos.

Como los derechos humanos están insertos en una larga tradición, sería ingenuo de nuestra parte tratar del mismo modo todas las respuestas que han intentado establecer su fundamentación. Entonces, ¿cuál ha sido la afirmación antropológica más notable en la tradición de los derechos humanos? Ha sido la necesidad de preservar los derechos humanos a causa de la existencia de una naturaleza humana que todos compartimos y que, al reconocerla como tal, nos vincula al deber moral de actuar con miras a preservar esta dignidad en nosotros y en los demás.

Planteado así, el problema todavía carece de contenido. La naturaleza humana ha sido identificada con la racionalidad, aquello que nos diferencia de todos los demás animales y nos constituye como la cumbre de la evolución de los seres vivos. Éste sería el aspecto característicamente humano que comprobaría la existencia de la abstracta y oculta naturaleza humana. Según Fernanda Frizzo Bragato, la idea de naturaleza humana es una comprensión acerca de la existencia de

una esencia universal del hombre, que le pertenece y que es un atributo de cada individuo. Tal esencia es lo que comparte como ser humano y que le permite al hombre identificar y afirmar su superioridad respecto de todos los demás seres. Sobre la cuestión acerca de lo que define al hombre, es decir, sobre su naturaleza profundamente no-histórica, Rorty observa que no ha sido otra la respuesta, sino la racionalidad.<sup>3</sup>

Es interesante notar que, a la hora de responder qué es el ser humano, la respuesta va a buscar su fundamento en algo allende lo que surge cuando nos encontramos los humanos entre los humanos: la comprensión de una naturaleza esencial y ahistórica que al parecer no tiene nada que ver con el cuerpo vivo del otro ante mí. Como hace ver Antonio González, *pareciera ser un presupuesto de la filosofía del siglo pasado, por vía positiva o negativa, que el yo es un sujeto distinto del cuerpo físico*,<sup>4</sup> y lo mismo podríamos pensar de la naturaleza humana como esencia sustantiva del ser humano.

---

<sup>3</sup> “Segundo essa fundamentação, existe uma essência universal do homem, que pertence e é atributo de cada indivíduo. Tal essência é o que se compartilha como ser humano e que se permite identificar e se afirmar a superioridade em relação a todos os demais seres. Sobre a questão acerca do que define o homem, ou seja, sobre a natureza profundamente não histórica dos seres humanos, Rorty observa que não tem sido outra a resposta padrão senão a racionalidade...”. Fernanda F. Bragato, “Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade” en Revista Novos Estudos Jurídicos – eletrônica, v. 19, n. 1, jan./abr. 2014, <http://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548/2954> Consultado 29/IV/2015, p. 207-208.

<sup>4</sup> Antonio González, El cuerpo que somos, <http://www.praxeologia.org/documentos/Elcuerpoquesomos.pdf> Consultado 17/IV/2019, p. 4.

En la tradición filosófica ya encontramos en muchos autores –David Hume, Friedrich Nietzsche, Xavier Zubiri, Antonio González, para citar algunos– una crítica acerca de esta visión del ser humano y del conocimiento sustentada en una naturaleza, en un yo (sujeto) o esencia humana siempre idéntica a sí misma. Podemos retomar la crítica de Hume, cuando habla de la falacia naturalista.<sup>5</sup> Para Hume, a partir del torrente de impresiones humanas no podemos suponer la idea de un yo siempre idéntico a sí mismo, por detrás de las impresiones. Además, a partir de aquello que identificamos como natural (ser), no podemos generar una suposición de deber moral (deber ser) compatible con la naturaleza. El paso de las premisas que determinan lo que somos a conclusiones sobre lo que debemos ser sería una contradicción lógica.<sup>6</sup>

Para Xavier Zubiri, esta idea de naturaleza propia de la filosofía de los siglos XVII y XVIII tiene su base en una identificación del individuo dotado de razón y voluntad con una sustancia plena y suficiente, como base natural de la sociedad.<sup>7</sup> El autor rechaza esta visión al considerar como prejuicio la identificación de lo natural con lo elemental, prejuicio propio del matematismo de aquel periodo.<sup>8</sup> Tenemos que considerar estos argumentos, porque la idea de la existencia de una naturaleza humana ha sido el soporte de la prescripción moral que ha sostenido los derechos humanos.

Cuando el sujeto moderno pasó a considerar el principio del conocimiento, ha identificado este principio con la idea de un sujeto o naturaleza sustante que acompaña todo acto o cogito humano. Para Antonio González, si se considera desde una perspectiva filosófica, este fundamento atestaría la existencia de algo trascendente a lo inmediatamente dado de la presencia del otro ante mí.<sup>9</sup> Por ejemplo, cuando Descartes trata el problema del conocimiento en sus meditaciones, él considera que la duda le conduce a hallar el yo que duda. Sin embargo, tendríamos que preguntarnos si lo más significativo sería el yo que duda, la cosa pensante por debajo de la duda, o el acto mismo de dudar, el cogito.

Hume, Zubiri y González cuestionan esta comprensión del conocimiento fundado en la idea de un yo sustancial. Consecuentemente, nuestro punto de partida requiere cuestionar la idea de una naturaleza humana como esencial substancial que fundamenta los derechos humanos. Como vemos, pues, pensar los derechos humanos en los términos de una naturaleza humana significaría permanecer atados a una concepción poco clara y esencialista de lo que es el ser humano, en la que aparece la idea

---

<sup>5</sup> David Hume, *A treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, Oxford, 1997, pp. 251ss.

<sup>6</sup> Antonio González, *El surgir de la ética*, <http://www.praxeologia.org/documentos/El surgirdelaetica.pdf> Consultado 15/IV/2019, p. 232.

<sup>7</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 247-250.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>9</sup> Antonio González, *La tarea de Justino*, <http://www.praxeologia.org/documentos/LatareadeJustino.pdf> Consultado 22/IX/2019, p. 8.

de la inteligencia como un cogito en unidad con la existencia de un yo o sujeto siempre idéntico que acompaña cada cogitación.<sup>10</sup>

[Rorty afirmaba que] la filosofía tradicional no ha tenido éxito a la hora de explicar la esencia del ser humano y, además, que el Iluminismo, que se pretendía liberador, no fue capaz de cambiar esa forma de pensar y actuar, razón por la cual muchos estudiosos y personas comunes todavía reflejan tales pensamientos. Al declarar que el debate perdió el foco en el siglo XX, Rorty (1993, p. 114)<sup>11</sup> propone negar significado a la cuestión “¿qué es la naturaleza?” y, en su lugar, poner “¿qué podemos hacer por nosotros mismos?”.<sup>12</sup>

Benvenuto trae a colación el argumento de Rorty, a partir del cual afirma el malogro de la filosofía a la hora de contestar la pregunta acerca de la naturaleza humana. De cierto modo, la proposición de Rorty tiene sentido si consideramos la urgente necesidad de buscar qué podemos hacer por nosotros mismos. Sin embargo, desplazar la pregunta ¿qué es la naturaleza? al ámbito del ¿qué podemos hacer? no nos exime de la búsqueda de una comprensión de este fundamento de los derechos humanos. De igual modo, no es suficiente que digamos con Bobbio<sup>13</sup> que el problema de los derechos humanos es más político que filosófico.

Tanto Bobbio como Rorty y, a lo que parece, también Benvenuto, están preocupados por un hacer humano compatible con la puesta en marcha de formas de pensar, de procedimientos institucionales –con especial énfasis en aquellos que son propios del Estado y de las relaciones internacionales– y con la acción del ser humano con miras a la superación de toda forma de opresión y de violencia en contra de la persona humana. La problemática a la que Rorty se enfrenta y a la que Benvenuto hace referencia es el hecho de que los seres humanos son capaces de hacer daño los unos a los otros sin que la racionalidad, como esencia universal y transcultural humana, dicte modos de acción humana compatibles con la moralidad vigente.

Sin embargo, la búsqueda por una comprensión profunda del fundamento de los derechos humanos o la preocupación por crear un orden político capaz de hacer frente a la violencia contra determinados grupos humanos no es suficiente para que abandonemos la pregunta por el tipo de acción humana más compatible con la preservación de la vida humana en la convivencia social. Es que, en el fondo, aunque no tengamos la garantía de que los seres humanos puedan asumir un comportamiento tal que sea compatible con el respeto a los demás, trasladar la pregunta al ámbito del qué podemos hacer

---

<sup>10</sup> Lo que queremos hacer notar con estas consideraciones es que la duda metódica de la filosofía moderna abre el conocimiento a la vía del cogito, identificada con la inteligencia humana. Junto al cogito surge la comprensión, combatida por Hume como vimos, de que el cogito sería acompañado por un sujeto siempre idéntico y que estaría por debajo de toda cogitación.

<sup>11</sup> La obra citada se trata de: Richard Rorty, “Human rights, nationality, and sentimentality” en Stephen Rhute, Susan Hurley, *On human rights*, The Oxford Amnesty Lectures, New York, 1993, pp. 111-134.

<sup>12</sup> Jayme Benvenuto, “Universalismo, relativismo e direitos humanos: uma revisita contingente” en Revista Lua Nova, n° 94, São Paulo, 2015, <http://dx.doi.org/10.1590/0102-64452015009400005> Consultado 18/I/2019, p. 132-133.

<sup>13</sup> Norberto Bobbio, *A era dos direitos humanos*, Campus, Rio de Janeiro, 1992, p. 24.



nos hace perder del horizonte la búsqueda de una orientación de la acción humana, de lo que debemos hacer y que es compatible con la moralidad que encontramos en los derechos humanos.

Antes de buscar los medios políticos para preservar la vida humana, queda pendiente la tarea de orientación de la acción humana y, por ende, de una fundamentación para los derechos humanos. La tarea de orientación de la acción humana es una labor eminentemente filosófica que en esta investigación tiene profundo sentido a causa de nuestro interés en analizar el fundamento de los derechos humanos. Ahora bien, ¿Por qué insistir en la tarea de fundamentación de los derechos humanos?

La tarea de fundamentación se nos hace importante, primero, porque los derechos humanos han sido concebidos como necesarios a causa de la existencia de una dignidad humana fundada en la naturaleza humana. Esta naturaleza estaría concebida en términos de la racionalidad. Como hemos señalado, la crítica de Hume sobre la falacia naturalista, las aportaciones de Zubiri y González junto con las críticas de Bragato e Rorty nos hacen reconocer la fragilidad de este fundamento. Su fragilidad es justamente suponer que el cogito está fundado en un yo puro, un *sub-jectum*, ahistórico y transcendental, que por lo tanto caracterizaría el modo esencial de definir lo que es el ser humano. Consecuentemente, podemos considerar que proponer la naturaleza humana como fundamento de los derechos humanos es un argumento injustificado, que no se sostiene desde una perspectiva filosófica.

Segundo, aunque podamos pensar los medios políticos para mejor responder a las urgencias de nuestros tiempos, la tarea política, de por sí, no agota aquella labor que es eminentemente filosófica. Cualquier intento por considerar los medios políticos más apropiados para hacer valer una perspectiva de defensa del ser humano, necesita pasar por los criterios de consideración de qué es el ser humano. Caso esta última pregunta despierte la desconfianza o el prejuicio de algunos pensadores, tendríamos que considerar como filosóficamente relevantes preguntas tales como cuáles humanos tienen derechos y, consecuentemente, qué debemos hacer los unos por los otros. Y estas preguntas no agotarían todas las cuestiones. Además, tendríamos que considerar la dimensión social que acompaña la moralidad y cuestionarnos sobre qué constituye la sociedad, especialmente en tiempos de una globalización económica y política. Todas estas preguntas involucran una dimensión eminentemente filosófica.

En tercer lugar, será importante considerar qué fundamenta la concepción de los derechos humanos, qué le da sustento, ya que ella ha sido importante como base de las declaraciones de derechos del hombre en la modernidad. Eso nos puede llevar a una relectura crítica acerca de cómo los derechos humanos han sido pensados y propuestos hasta la fecha –principalmente en sus fundamentos filosóficos– y, enseguida, postular las posibles consecuencias que una tal comprensión de los derechos humanos lleva consigo, incluso en aspectos que pueden rebasar la perspectiva filosófica como podrían ser sus aspectos antropológicos, sociológicos y jurídicos.

Por último, la tarea de fundamentación es importante porque indispensable a la hora de considerar cómo debemos comportarnos como humanos, ya que se pretende que los derechos humanos sea un modo compartido de comportarnos en la sociedad contemporánea y que este modo sea asumido con independencia de la tradición o de las posiciones filosóficas e ideológicas de quienes estamos implicados.

## 1.1 De la naturaleza humana a la racionalidad moderna

La consideración del fundamento de los derechos humanos con base en la naturaleza humana identificada con la racionalidad ha sido objeto de análisis de filósofos como Richard Rorty y de otros autores del llamado pensamiento decolonial.<sup>14</sup> Queremos comprender ambas proposiciones, ya que estas críticas pueden iluminar nuestro camino acerca de la problemática que queremos analizar en esta investigación.

Rorty critica la idea de naturaleza humana como fundamento de los derechos humanos y toda propuesta de fundamentación que esté emparentada con la tarea de justificación de los derechos como algo inherente al ser humano. Para Rorty, en la historia humana podemos ver

---

<sup>14</sup> El llamado pensamiento decolonial reúne un conjunto de pensadores preocupados con la herencia de los procesos de colonización y la persistencia de formas de poder colonial que no han sido superados con los procesos de descolonización y determinan los modos de conocer y producir conocimiento hasta nuestros días. Integra este grupo un conjunto diverso de autores, de los cuales podemos mencionar, Nelson Maldonado-Torres, Anibal Quijano, Immanuel Wallerstein, Ramón Grosfoguel, Sylvia Wynters, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Catherine Walsh, José David Saldívar, entre otros. En las palabras de los autores: “El concepto ‘decolonialidad’, que presentamos en este libro, resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Las nuevas instituciones del capital global, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia en una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global. De este modo, preferimos hablar del ‘sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’ (Grosfoguel, 2005) y no sólo del ‘sistema-mundo capitalista’, porque con ello se cuestiona abiertamente el mito de la descolonialización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad. Desde el enfoque que aquí llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente.” Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> Consultado 19/II/2019, pp. 13-14.

algunas distinciones que los propios humanos dispusieron y que sirvieron para impedir que algunos fueran reconocidos como humanos planos. Bastaría mirar las distinciones entre hombre-animal, adulto-niño, hombre-mujer para reconocer que no estamos natural ni esencialmente inclinados a cuidar la vida de los demás.<sup>15</sup> Conforme afirma Benvenuto, por lo tanto, la propuesta de Rorty acerca de los derechos humanos es proponer que *su justificativa es simplemente contingente*, [la perspectiva de los derechos humanos] *tiene que ser construida y reconstruida en los diálogos políticos a cada día*.<sup>16</sup>

La duda de Rorty sobre la naturaleza humana parte de la constatación de que los seres humanos son capaces de torturar y matar a otros seres humanos –como en el conflicto bosnio – sin la más mínima consideración de que hay algo en el fondo de cada persona, oculto a lo inmediatamente dado del cuerpo del otro ante mí, como una naturaleza humana que nos une en igual dignidad y derechos.<sup>17</sup> Rorty abandona lo que él llama de proyecto fundacionalista, tesis de que los derechos humanos están incorporados en la naturaleza ahistórica de los seres humanos, para reafirmar su preocupación sobre lo que podremos hacer los unos por los otros a partir del diálogo y del sentimiento de sentirnos afectados y responsables por los demás.<sup>18</sup>

Los autores del llamado pensamiento decolonial tienen otro punto de partida. Su atención está puesta en los hechos históricos que acompañaron la proposición de los derechos humanos, a partir de las revoluciones burguesas, especialmente en los Estados Unidos y en la Europa del siglo XVIII. Aquellos ideales de libertad, igualdad y fraternidad que parecían condensar lo más acabado del ser humano del humanismo ilustrado, pronto se mostraron como un ideal contradictorio y no universalizable.

Si Rorty está mirando los sucesos propios de la Segunda Guerra y los conflictos, especialmente étnicos, que emergieron en la segunda mitad del siglo XX, los autores decoloniales están preocupados con un conjunto de hechos coetáneos a la promulgación de los principios de libertad y de igual dignidad de todos los seres humanos, que ponen en vilo o atestan

---

<sup>15</sup> Richard Rorty, “Human rights, nationality, and sentimentality” en Stephen Rhute, Susan Hurley, *On human rights*, The Oxford Amnesty Lectures, New York, 1993, pp. 113-115.

<sup>16</sup> Jayme Benvenuto, “Universalismo, relativismo e direitos humanos...”, p. 134.

<sup>17</sup> ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, 1948. <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/> Consultado 17/II/2019.

<sup>18</sup> En este aspecto, Richard Rorty está asumiendo el argumento del autor argentino Eduardo Rabossi que propone la crítica a los proyectos fundacionalistas de los derechos humanos. Véase: Eduardo Rabossi, “La teoría de los derechos humanos naturalizada”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n°5, 1990, pp. 159-175, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1049162.pdf> Consultado 06/II/2019.

lo opuesto de lo dicho en las declaraciones francesa y estadounidense: que estos derechos no se concretaron para todos; que las mujeres no fueron consideradas tan racionales como los hombres; que las diferencias religiosas pusieron límites a la extensión de los derechos a todos los grupos sociales y que, en las zonas coloniales, intrínsecamente conectadas a las metrópolis europeas, las masas esclavizadas siguieron en una condición de humanidad limitada.

Según un conjunto estos pensadores, para comprender la idea de naturaleza humana que fundamenta las declaraciones de derechos, es necesario que analicemos no solamente las declaraciones, sino el propio proyecto de la modernidad a partir de la colonialidad. Para ellos, los derechos humanos surgen en un horizonte más amplio que, desde la perspectiva del conocimiento, ellos llaman de horizonte de la modernidad.

La crítica decolonial hace ver que la lógica de los derechos humanos es heredera de un tipo de racionalidad específica que opera en el horizonte moderno y que ellos llaman racionalidad moderna. Eso significa que esa racionalidad va a influenciar la idea de ser humano, de las relaciones intersubjetivas, de poder, de sociedad y, especialmente para la crítica decolonial, va a tener consecuencias para la colonización y su herencia en la vida de los pueblos de las zonas coloniales.

Para estos pensadores, las nuevas prácticas morales que emergían en Europa con las declaraciones de derechos no se concretaron en las zonas coloniales por causa de la racionalidad moderna. Más bien, esta racionalidad no cuestionó las violaciones de derechos y violencia hacia pueblos originarios y esclavizados en lugares como América Latina durante el proceso de colonización hasta nuestros días. Las epistemologías de la modernidad/colonialidad todavía permanecen vigentes y reproducen las mismas lógicas y estructuras de encubrimiento del otro, de dominación, poder y violencia.<sup>19</sup>

De este modo podemos afirmar que nuestro interés por analizar el fundamento antropológico-filosófico de los derechos humanos nos condujo por tres caminos: el primer camino ha sido el de las aportaciones de Hume, Zubiri y González sobre el modo como la filosofía moderna tendría resbalado a la hora de tratar el tema del conocimiento y, consecuentemente, de la naturaleza humana; con Rorty, verificamos su escepticismo respecto

---

<sup>19</sup> Nótese que de nuestra parte estamos exponiendo algunas ideas centrales del llamado pensamiento decolonial como modo de introducir el tema para tratar los aspectos de la racionalidad moderna. No piense el lector que estamos asumiendo todas las tesis de la crítica decolonial, ya que la investigación no está para eso.

de todo proyecto de fundamentación y su intento de ubicar los derechos humanos en la esfera política, lejos de cualquier justificación esencialista; por último, con las aportaciones de la crítica decolonial, regresamos a situar la crítica al fundamento de los derechos humanos en el ámbito del conocimiento, lo que ellos llaman de racionalidad moderna.<sup>20</sup>

Nos interesa, así, un acercamiento inicial al pensamiento decolonial y a su crítica al problema de fundamentación de los derechos humanos y, consecuentemente, del modo de conocer propio del horizonte de la modernidad. La tarea aquí será situar el surgimiento de los derechos humanos en el horizonte de la racionalidad moderna para mostrar las limitaciones de la fundamentación de los derechos humanos. Además, como partimos de la crítica decolonial, tendremos que preguntarnos si la propuesta decolonial logra proponer otro punto de partida para el conocimiento humano, ya que se ocupa de criticar la racionalidad moderna. Este será el camino que seguiremos en este capítulo.

## **1.2 El pensamiento decolonial**

El llamado pensamiento decolonial reúne un conjunto de pensadores de distintas áreas que están empeñados en construir un pensamiento crítico a partir de Latinoamérica.<sup>21</sup> Este compromiso está motivado por las consecuencias del colonialismo español y portugués (especialmente estos dos) y la persistencia, según estos autores, en la sociedad global de un patrón de colonialidad que no ha sido superado con los actos de independencia formal de las excolonias europeas en América Latina.<sup>22</sup>

No se trata solamente de un análisis de las relaciones económicas latinoamericanas e internacionales. La dimensión económica, según ellos, no puede ser separada de las jerarquías

---

<sup>20</sup> La crítica a la premisa de una presunta naturaleza humana que fundamentaría la concepción de los derechos humanos nos ha llevado a replantear filosóficamente la propia comprensión de nuestros modos de conocer, de las relaciones entre el ser humano y las cosas, lo que se constituye para nosotros en una búsqueda del principio del conocimiento.

<sup>21</sup> Advertimos al lector que, cuando la situación exija, haremos, en este apartado, algunas inserciones con referencias a autores que no pertenecen al llamado pensamiento decolonial. Para evitar confusión, estas referencias vendrán siempre en las notas de pie de página con las citas y comentarios necesarios.

<sup>22</sup> Ramón Grosfoguel, “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transnacionalidade, pensamento de fronteira e colonialidade global” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2763903> Consultado 07/IV/2019, p. 126-127.

sociales que han sido engendradas en el proceso de constitución de Europa/Occidente como centro de poder global y la consecuente universalización del ideal de hombre europeo.<sup>23</sup>

Este grupo de autores está preocupado por la persistencia de un patrón de poder político y económico global que también articula la dimensión cultural de la vida humana, los modos de conocer y producir conocimiento y la experiencia del ser humano bajo las jerarquías, especialmente alrededor de la idea de raza, que concretan este patrón de poder. Además, la misma persistencia de este patrón global de poder y dominación sería la comprobación de la tesis que define el debate decolonial: sin colonialidad no hay modernidad.<sup>24</sup>

Como se trata de un grupo diverso de pensadores, no podemos considerarlos como parte de un pensamiento homogéneo y uniforme. Sin embargo, podemos identificar algunos desarrollos teóricos que han influenciado y siguen influenciado su producción académica. Se puede considerar que el pensamiento decolonial ha entablado un diálogo fructífero con la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, la teoría del sistema-mundo y un debate crítico con el marxismo, el posmodernismo y el poscolonialismo.<sup>25</sup>

Para los propósitos de esta investigación, nos interesa regresar especialmente sobre algunas proposiciones-clave que nos ayudarán como diagnóstico de la racionalidad moderna y sus consecuencias a la hora de pensar los derechos humanos. Lo que nos interesa es el análisis que este grupo de pensadores realiza sobre el modo de conocer en la modernidad. Vale resaltar que nos parece fundamental la aportación del pensamiento decolonial por su carácter crítico al tratar el tema de la modernidad a partir de la colonialidad.

### **1.2.1 La colonialidad del poder de Aníbal Quijano**

---

<sup>23</sup> Habrá que tener en cuenta que las bases de la crítica decolonial tienen una fuerte influencia de la teoría social. Sin embargo, hay en el planteamiento decolonial inserciones filosóficas importantes. Algunas de ellas son las que intentaremos reproducir en nuestra investigación.

<sup>24</sup> No nos pareció oportuno detenemos en presentar el modo como los autores argumentan la persistencia de la colonialidad en nuestra sociedad global actual, pues no es el aspecto central para nuestra investigación. Nos interesa solamente señalar que, para estos autores, la persistencia del patrón colonial es fruto de los procesos de colonización y causa de las desigualdades que acometen los países de pasado colonial. Este mismo patrón de desigualdad estaría en la base de muchos procesos de violaciones a los derechos humanos.

<sup>25</sup> Grupo de Estudios para la Liberación, *Breve introducción al pensamiento decolonial*, <http://ahf-filosofia.es/wp-content/uploads/pensamientodescolonial.pdf> Consultado 19/II/2019, p. 4.

Para Aníbal Quijano, la racionalidad moderna estaría mayormente pautada por una idea de conocimiento que tiene como base la relación sujeto-objeto.

En primer término, en ese presupuesto, "sujeto" es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión. El "cogito, ergo sum" cartesiano, significa exactamente eso. En segundo término, "objeto" es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al "sujeto/individuo", sino externo a él por su naturaleza. Tercero, el "objeto" es también idéntico a sí mismo, pues es constituido de "propiedades" que le otorgan esa identidad, "definen", esto es, deslindan y al mismo tiempo ubican respecto de los otros "objetos".<sup>26</sup>

La primera consecuencia de este modo de conocer es que el conocimiento queda atrapado en la relación sujeto-objeto, en la que no hay una real apertura y comunicación entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida. El ser humano es así comprendido como una unidad cerrada, dotada de razón que necesita convertir a las demás cosas en objeto para llegar a conocerlas. No se trata aquí de un juicio moral sobre ese modo de conocimiento, pero sí hay que considerar que este modo de conocer llevará a consecuencias que podrán ser juzgadas bajo criterios morales.

A la vez que el ser humano es reconocido como un sujeto dotado de razón y aislado de las cosas, se cierra la posibilidad de comunicación e intercambio del ser humano con las cosas, entre las cuales está el otro, los demás. A la hora del encuentro del hombre europeo con los pueblos originarios en el Nuevo Mundo, la lógica de esta racionalidad ya aparecía con sus rasgos característicos: el otro distinto al europeo cae bajo sospecha en su real humanidad. El indígena americano, que no posee ni las mismas características físicas ni la técnica del hombre europeo, es visto como un objeto a ser conocido. Ya que la posibilidad de intercambio y real comunicación está limitada por la racionalidad que opera en la modernidad, queda al europeo el camino de la manipulación y dominación como modo de conocer a este otro distinto.<sup>27</sup>

Como consecuencia de la visión atomizada e individualista del ser humano, queda anulada la posibilidad de reconocer que los otros sujetos distintos al sujeto europeo también son

---

<sup>26</sup> Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú Indígena* 13(29), 1992, <http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf> Consultado 27/II/2019, p. 15.

<sup>27</sup> Según Xavier Zubiri, los teóricos de la sociedad, especialmente Hobbes y Rousseau, comparten esta visión del individuo cuando construyen sus propuestas del contrato social. Para Rousseau, los individuos son sustancias plenas y suficientes. El contrato sería un medio de consolidar o potenciar lo que son individualmente. Ya Hobbes comprende que los individuos son suficientes a tal grado que su relación con los demás puede volverse conflictiva. Para que los unos no aniquilen a los demás surge la necesidad de un contrato social. En estas propuestas la visión de ser humano es compatible con el horizonte de la modernidad. Además, esta visión sacraliza la idea de contrato, de individuo, de voluntad y el modelo de organización política que se va a gestar en el seno europeo, el Estado nacional. Véase Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p.248.

seres humanos.<sup>28</sup> Acompaña esta visión una interpretación fragmentada de la vida social y de la sociedad que pierde su carácter de totalidad social.

La radical ausencia del “otro”, no solamente postula una imagen atomística de la existencia social en general. Esto es, niega la idea de totalidad social. Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hace invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose por relación, precisamente, al resto del mundo colonizado.<sup>29</sup>

El criterio de validez que operará en la modernidad europea estará fundado en el criterio de certeza que dan las ciencias naturales. El modo de conocer y producir conocimientos europeos es postulado por ellos como el único racional, objetivamente válido y capaz de asegurar esta certeza. La consecuencia es la postulación de universalidad de la matriz de conocimiento europea. Ya en el encuentro con el nativo americano, que tenía otro modo de concebir la afinidad entre el mundo y las cosas, aparece una visión jerárquica acerca de la supuesta superioridad europea. Lo que vemos es un modo de pensar el mundo y las cosas en el que el eurocentrismo<sup>30</sup> pautará la producción de conocimiento y las relaciones sociales, instaurando un orden naturalizado de desigualdades.

Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho, inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser “objetos” de conocimiento y/o de prácticas de dominación.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> No es una mera suerte o interés económico y religioso lo que anima la discusión entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre el trato de los pueblos indígenas en el Nuevo Mundo. Está claro que los intereses económicos y religiosos aparecen en el trasfondo de la sustentación de Sepúlveda. Empero, el debate es una imagen plástica de la racionalidad y de los criterios de validez presentes en aquel contexto, a partir de los cuales la humanidad de los indígenas estuvo puesta bajo sospecha.

<sup>29</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad...”, pp. 15-16.

<sup>30</sup> “La confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica de conocimiento permite señalar algunos de los elementos más importantes del eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> Consultado 19/II/2019, p. 134.

<sup>31</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad...”, p. 16.



Como el fundamento de la racionalidad moderna es el sujeto, las relaciones sociales serán pensadas como parte del consenso o contrato, de la voluntad de sujetos libres. Los sujetos depositarán la confianza en manos de una institución de carácter absoluto, el Estado, que tendrá como función la garantía de las libertades individuales de los sujetos contratantes. En economía, surgirán los postulados de la no-intervención y la libre participación de los individuos en los intercambios comerciales. El derecho moderno será el criterio universalmente válido que regulará las conductas y hará punir a los transgresores.<sup>32</sup>

En todo ello habrá dos movimientos importantes: la postulación de que todas las instituciones y modos de pensar de Europa representan la cumbre del proceso civilizatorio y el compromiso ético europeo de llevar a los demás pueblos a las luces de la razón como parte de su vocación evangelizadora y salvadora. Aunque esta vocación se lleve a cabo mediante el horror, la explotación, la esclavitud, el despojo y la dominación.

Nada sorprendente, en consecuencia, que la historia fuera concebida como un *continuum* evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado; de lo tradicional a lo moderno; de lo salvaje a lo racional; del precapitalismo al capitalismo, etc. Y que Europa se pensara a sí como espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas, como el modo avanzado de la historia de toda la especie.<sup>33</sup>

El suceso subsecuente, según Quijano, es que este modo de conocer que fundamentaba una visión que separaba colonizadores y colonizados pasó a ser articulada con la idea de raza. En el encuentro con América, surgen ambas identidades, el europeo y el americano. Ya articuladas por la desigualdad a causa del criterio de racionalidad, la idea de raza pasó a regir los cuerpos: especialmente a partir del color de la piel, el cuerpo se convirtió en el lugar de la natural desigualdad entre los hombres. Los unos que son superiores por ser racionales y blancos, los otros inferiores por ser menos racionales y de color.

De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Para Antonio González: “no deja de ser llamativo cómo los grandes teóricos sociales de la modernidad ilustrada, a pesar de tener delante de sus ojos el fenómeno de la expansión colonial de sus propios pueblos, identificaron la “sociedad” con el Estado nacional sobre el que teorizaban, convirtiendo la filosofía social en filosofía política. El vínculo social con los pueblos dominados no fue considerado digno de ser teorizado, y esto sirvió secularmente para ocultar los derechos sociales y políticos de aquellos pueblos”. Antonio González, *Orden mundial y liberación*, <http://www.praxeologia.org/ordenmun.html> Consultado 15/IV/2019. Documento sin paginación.

<sup>33</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad...”, p. 18.

<sup>34</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina...”, p. 123.

Además de la articulación de la racionalidad con la idea de raza, tenemos otro evento que se agrega al conjunto de relaciones que se van constituyendo a lo largo de la modernidad/colonialidad: la emergencia y consolidación del capitalismo como modo de estructuración y organización de las relaciones sociales y del trabajo, de sus recursos y productos a escala mundial.<sup>35</sup> La consecuencia de esto es la articulación y proyección a escala global del criterio de conocimiento europeo, de la idea de raza y de la división del trabajo.

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma, intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y, en especial, del conocimiento, de la producción del conocimiento.<sup>36</sup>

Las consecuencias son vastas y el autor nos ayuda a pensarlas: lo primero es que la modernidad y la racionalidad pasaron a ser pensadas como productos europeos, consecuentemente, Europa aparece como la cumbre de un proceso que empieza en el estado de naturaleza y termina en la etapa de desarrollo europeo (sea cual fuere éste), lo que explicita el etnocentrismo europeo; que esta visión está justificada por el carácter natural de los pueblos, y no por cuestiones de poder;<sup>37</sup> que la raza es el criterio que naturaliza y justifica la desigualdad entre los hombres; que hay una jerarquía también entre el alma/sujeto y el cuerpo, lo que torna el cuerpo objeto de conocimiento y dominación, especialmente el de los hombres inferiores;<sup>38</sup> que la historia estaría pensada como un proceso evolutivo, unilineal y unidireccional, en el que la totalidad de lo social posee un carácter homogéneo, objetivo y que Europa representaría también el momento más avanzado y uniforme en la escalada histórica; que este patrón colonial permanece vigente en el mundo a pesar del fin del colonialismo conformando un patrón global que el autor llama colonialidad del poder.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 134. La colonialidad del poder es el concepto clave de Aníbal Quijano en el cual el autor articula el modo de conocer del horizonte de la modernidad con la idea de raza y la división del trabajo del capitalismo global. Vale resaltar que el autor identifica que este patrón de colonialidad no se limitó a las experiencias de colonización, el mismo permanecería vigente hasta la fecha.

La crítica decolonial nos hace ver que es en este horizonte en el que los derechos humanos aparecen y que su realización quedará influenciada por la propia racionalidad que está operando en la modernidad. ¿De qué modo? Que aquellos derechos que fueron declarados como emancipatorios y universales para los seres humanos, se concretaron de modo limitado y particular a unos cuantos tipos de seres humanos.<sup>40</sup> Aunque los derechos humanos surgieron señalando un panorama completamente distinto para aquellos hombres y mujeres del siglo XVIII, devinieron en el fundamento de legitimidad de los derechos de un ser humano con rasgos concretos: el hombre del sexo masculino, blanco, heterosexual, patriarcal, capitalista, militar y cristiano.<sup>41</sup> Sin embargo, los derechos humanos no pueden ser identificados con la racionalidad moderna.

### **1.2.2 Pensamiento decolonial y derechos humanos**

Aunque la crítica decolonial exponga las limitaciones del proyecto moderno a partir de lo que la colonialidad puede aportar a la comprensión de la racionalidad moderna, la crítica decolonial no abandona el proyecto de los derechos humanos. Al comprender la modernidad en su estrecha relación con la colonialidad y al desenmascarar la lógica de jerarquía epistémica presente en el eurocentrismo moderno, el proyecto decolonial propone un acercamiento a los sujetos, saberes y lugares de la herencia colonial. Este acercamiento sería un modo de romper con la lógica de la racionalidad moderna para hacer ver otras posibilidades que quedaron impedidas de manifestarse o silenciadas en la colonización.

Respecto a los derechos humanos, esto implicaría reconocer los dinamismos de lucha presentes en la historia de los pueblos colonizados como modo de resistir a la violencia y a la conquista. También implicaría reconocer los sujetos que quedaron invisibilizados, violados y secularmente excluidos para dar espacio a la lucha por los derechos humanos, como tarea abierta

---

<sup>40</sup> Hay que notar que los derechos humanos surgen en este horizonte específico en el cual ya operaba una racionalidad de desigualdad y conquista. El modo de conocer moderno no fue capaz de cuestionar la legitimidad de la racionalidad de conquista que la antecede. Así que el ambiente político se convirtió en un espacio de disputa en miras de la realización de lo declarado en la vida concreta de los pueblos.

<sup>41</sup> Ramón Grosfoguel, “Para descolonizar los estudios de economía política...”, p. 122.

de expandir la comprensión de lo que es ser humano o, tal vez, superar la escisión moderna a partir del real reconocimiento de sus derechos. Es lo que afirma Bragato:

[...] se trata, por lo tanto, de romper con el abismo creado por el humanismo racionalista, que creó clases distintas de seres humanos, cuya relación se ha vuelto una imposibilidad a no ser por medio de la dominación y opresión. De tal modo que, actualmente, son justamente los sujetos que no contaban como seres humanos integrales dentro de la lógica de la modernidad-colonialidad aquellos a quienes es necesario reconocer con más énfasis los derechos humanos y que reciben protección diferenciada tanto en el Derecho Internacional cuanto en el derecho interno de muchos países.<sup>42</sup>

En realidad, en la crítica decolonial de la racionalidad moderna que aquí quisimos presentar –en sus aspectos centrales– nos encontramos con una crítica que abre paso a un intento de resistencia a la racionalidad moderna. Lo que los autores del pensamiento decolonial proponen es la necesidad de romper con esta racionalidad que sigue vigente hasta nuestros días: que nos mantiene atrapados en la lógica sujeto-objeto de conocimiento, a una comprensión teleológica de la historia y de las ciencias; que nos hace naturalizar las relaciones de poder y las jerarquías sociales; que nos hace olvidar los conocimientos y saberes locales, que han sido dejados en la sombra de la racionalidad científicista; y que impide a otros sujetos ser actores y autores de sus propias prácticas y narrativas.

Respecto a los derechos humanos, la crítica decolonial es un intento de descolonización de la racionalidad moderna en el ámbito de la realización de los derechos humanos, lo que implica reconocer el dinamismo de lucha y resistencia que ha acompañado la vida de los pueblos colonizados a lo largo de su dominación. Además, es un modo de reivindicar una orientación para la acción humana en los contextos de pasado colonial en los cuales las jerarquías y el patrón de poder colonial siguen vigente por otros medios, lo que legitima la concesión de derechos a unos pocos y no a las mayorías dentro de los países.

Seguimos viviendo bajo la misma “matriz de poder colonial”. Con la descolonización jurídico-política salimos de un periodo de “colonialismo global” para entrar en un periodo de colonialidad global. [...] La colonialidad nos permite comprender la continuidad de las formas coloniales de dominación tras haber terminado las administraciones coloniales, producidas por las culturas coloniales y por las estructuras del sistema-mundo capitalista moderno/colonial. [...] Por

---

<sup>42</sup> “Trata-se, por tanto, de romper com o abismo criado pelo humanismo racionalista, que criou classes distintas de seres humanos, cuja relação tornou-se uma impossibilidade a não ser por meio da dominação e opressão. Tanto que, atualmente, são justamente os sujeitos que não contavam como seres humanos integrais dentro da lógica da modernidade-colonialidade aqueles a quem é preciso reconhecer com mais ênfase os direitos humanos e que recebem proteção diferenciada tanto no Direito Internacional quanto no direito interno de muitos países”. Fernanda F. Bragato, “Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos...”, p. 224.

“situaciones coloniales” entiendo la opresión/explotación cultural, política, sexual y económica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnicos-raciales dominantes, con o sin la existencia de administraciones coloniales.<sup>43</sup>

Ahora bien, ¿qué se puede decir sobre la propuesta de los derechos humanos a partir de su fundamentación filosófica con miras a la realización de lo postulado en aquellas instituciones (declaraciones y leyes) que innovaron al traer al espacio político la idea de libertad e igualdad entre todos los seres humanos?

La propuesta de los derechos humanos parte de una racionalidad específica que aquí tratamos como racionalidad moderna: que antropológicamente aparece en la imagen de la naturaleza humana, pero que se fundamenta en el propio modo de conocer de la modernidad, que se expresa en el *cogito* o en la idea de un yo trascendental. Las ciencias fisicomatemáticas y la filosofía ayudaron a plasmar un nuevo movimiento en la comprensión del ser humano en su afinidad con las cosas y en su comprensión de sí mismo. La racionalidad apareció como un criterio que da al ser humano una comprensión de su dignidad fundamentada en su capacidad racional.<sup>44</sup>

El acercamiento a la crítica decolonial nos hace ver que la propuesta de los derechos humanos surgió en un horizonte, en el cual la racionalidad había sido postulada como criterio de validez, pero sin cuestionar sus propias pretensiones de poder y conquista. La identificación con la línea evolutiva que ponía al europeo y la cultura europea —incluyendo las formas de producción de conocimiento— como la cumbre del proceso civilizatorio fue nefasta para los pueblos y culturas que no fueron identificadas con ese ideal. Es la mirada desde la colonialidad la que permite a los pensadores decoloniales analizar las consecuencias más drásticas de la racionalidad moderna.

De hecho, cuando se comparan las nociones de derechos humanos y derechos naturales del hombre, tales como formulados por los jusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII, se está con

---

<sup>43</sup> “Continuamos a viver sob a mesma “matriz de poder colonial”. Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de “colonialismo global” para entrar num período de “colonialidade global”. [...] A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. [...] Por “situações coloniais” entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e económica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais”. Ramón Grosfoguel, “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais...”, p. 126-127.

<sup>44</sup> No es de extrañarse que entre la declaración de los Estados Unidos y la de Francia, Kant afirmara en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres que la dignidad humana deviene de la autonomía de los hombres. La autonomía aparece por la autodeterminación de la voluntad a partir de una ley universal y racional. Véase: José Luis Villacañas, “Kant”, en Victoria Camps, *Historia de la ética*, vol. 2, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 315-404.

ello diciendo que los derechos humanos se justifican como derechos que el hombre posee porque tiene una naturaleza, que es su racionalidad. Ésta, lo hace señor de sí mismo y de sus elecciones, razón según la cual sería una violencia impedir al hombre hacer libre uso de su razón. Como los derechos naturales derivan de la hipótesis de un Estado pre-social o de naturaleza, su concepción antropológica fundante es la del individuo que existe y subsiste solo, en el que la sociedad no es el momento de realización de lo humano. El otro, por lo tanto, no es el que posibilita la existencia del sujeto, sino el límite para el ejercicio de la libertad, derecho natural por excelencia, tal como aparece en el artículo 4 de la Declaración Francesa. Por eso, las Declaraciones modernas no objetivaban exactamente la concesión de una vida digna para todos los seres humanos, sino garantizar el ejercicio de la libertad para aquellos que, por sus propias fuerzas, fueran capaces de ejercerla.<sup>45</sup>

Como vemos, la perspectiva antropológica que emerge es la de un ser humano capaz y autónomo, individualizado. Como el otro no es el que posibilita la existencia del sujeto ni la sociedad es el momento de realización del humano, sobra todo aquello que represente la alteridad y lo que no entre en el mismo criterio de validez de la racionalidad y de la ciencia europea. Empero, unidos los dos criterios, no sería dispensable cualquier otro, sino aquel que no posee los mismos rasgos identitarios del europeo moderno.

En esta racionalidad, sobra el otro que es distinto –especialmente el nativo no civilizado de las zonas coloniales que se encuentran en una etapa “inferior” en el proceso de civilización–, que no es racional, que no ha llegado a la etapa científica de la razón y que, por lo tanto, no es civilizado. Además, al paso que esta racionalidad niega la alteridad, postula la propia cultura y modo de conocer europeo como el único válido, porque sería el que genera certeza. De este modo, lo que es propio de la cultura y del modo de conocer europeos (el método científico y su racionalidad) pasa a ser concebido como lo más verdadero en términos de conocimiento. Como afirma Wallerstein, lo particular de la cultura europea pasa a ser el ideal civilizacional exportado por todas partes del planeta y forjando múltiples universalismos.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> “De fato, quando se equiparam as noções de direitos humanos e direitos naturais do homem, tais como formulados pelos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, está-se, com isso, dizendo que os direitos humanos se justificam como direitos que o homem porta porque tem uma natureza, que é a sua racionalidade. Esta racionalidade o faz senhor de si mesmo e de suas escolhas, razão por que seria uma violência impedir o homem de fazer livre uso de sua razão. Como os direitos naturais derivam da hipótese de um estado pré-social ou de natureza, a sua concepção antropológica fundante é a de indivíduo que existe e subsiste sozinho e onde a sociedade não é o momento de realização do humano. O outro, portanto, não é o que possibilita a existência do sujeito, mas o limite para o exercício da liberdade, direito natural por excelência, tal como expreso no art. 4º da Declaração Francesa. Por isso, as Declarações modernas não objetivavam exatamente a concessão de uma vida digna para todos os seres humanos, mas garantir o exercício da liberdade para aqueles que, por suas próprias forças, fossem capazes de exercê-la”. Fernanda F. Bragato, “Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos...”, p. 209-210.

<sup>46</sup> La idea de universalismo que defiende Wallerstein está basada en la idea de que a través de la expansión marítima y de las distintas etapas de colonización, la cultura y las formas de conocer de Europa fueron exportadas para todo el mundo con una pretensión de validez universal, cuando en realidad expresaban los modos de conocer, los hábitos y las tecnologías de un pueblo de una zona específica del planeta. Véase: Immanuel Wallerstein, *Universalismo europeo, el discurso del poder*, Siglo XXI, México, 2007.

De todos modos, hay que considerar que fue en el ámbito político que se confirmaron o no aquellos derechos postulados. En la disputa política el universalismo mostró su verdadero rostro particularista: no todos fueron reconocidos en la idea de hombre de las declaraciones. Empero, en el espacio público, los derechos expuestos en las declaraciones ya no pertenecen a los que los han declarado, sino a cualquier persona que los reconozca y los asuma, lo que puede venir a chocar con los intereses que están en juego en la disputa política.<sup>47</sup> Toda persona, al enfrentarse a la letra y al espíritu de las declaraciones, tenía ante sí la posibilidad de reconocerse en aquellos derechos. Pero, el particularismo universalizable pudo haber influenciado a que otros particulares, tenidos como diferentes, no fueran reconocidos como sujetos de aquellos derechos.<sup>48</sup>

Como el punto de partida de la sociedad, según la filosofía moderna, es un estado de naturaleza ideal, mientras que el de los derechos humanos un particularismo universal, resulta que se pierde el carácter histórico y situado de los derechos humanos. Sin la historicidad, que el universalismo tiende a encubrir, no podemos comprender el significado más profundo de la postulación de los derechos humanos en el escenario de luchas y disputas políticas como modo de frenar la opresión de las monarquías europeas sobre el hombre racional y autónomo del siglo de las luces. Además, aunque el encubrimiento de la historicidad ayuda en la postulación de los derechos humanos como universales, en realidad, están sometidos a su concreción en el hombre racional, ideal encarnado en el estereotipo del hombre de sexo masculino, blanco, europeo.<sup>49</sup>

La idea de racionalidad como criterio de pertenencia a la humanidad ha desempeñado un papel fundamental en la determinación del estereotipo del sujeto de los derechos naturales. Empero, falló como criterio universal de determinación de lo humano, pues se mostró fundamental para crear profundas divisiones entre los seres humanos. La modernidad es por eso un fenómeno ambiguo, que ha engendrado sus otros. O como afirma Castro-Gómez es una máquina

---

<sup>47</sup> Más adelante pasaremos a exponer este dinamismo por así decirlo de apertura que acompaña la propuesta de los derechos humanos.

<sup>48</sup> Boaventura de Sousa Santos presenta una visión semejante sobre los derechos humanos cuando afirma que los mismos tienden a funcionar como un localismo globalizado, fruto de una globalización desde arriba. Véase Boaventura de Sousa Santos, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos" en *Revista El Otro Derecho*, ILSA, Bogotá, número 28, julio de 2002, p. 59-83 [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf) Consultado 27/VI/2019.

<sup>49</sup> Por otros caminos, Ignacio Ellacuría defiende que el problema del derecho -y de los derechos humanos- es que, al tomar la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica, puede volverse en instrumento de opresión de los más fuertes o privilegio de unos pocos. "Muchas veces, tras la normatividad absoluta abstracta se da el encubrimiento ideologizado e interesado, que defiende lo ya adquirido sin discutir el modo de esa adquisición y sin discutir cómo el derecho de todos se convierte en privilegio de pocos, por cuanto son pocos quienes cuentan con las condiciones reales para hacer efectivos esos derechos". Véase Ignacio Ellacuría, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp.434-435.

generadora de alteridades, que, en nombre de la razón y del humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y el carácter contingente de las formas de vida concretas.<sup>50</sup>

Consecuentemente tenemos que considerar que el riesgo de la postulación de la racionalidad moderna como fundamento del conocimiento es el surgimiento de una moral de lo idéntico o de la dominación, en la que es legítima la negación de derechos en las zonas coloniales, ya que se trata de seres menos humanos o, incluso, no humanos. A pesar de todas las voces que se levantaron en contra de la empresa colonial con miras a la preservación de la dignidad humana de los pueblos indígenas (americanos, asiáticos, africanos...), la racionalidad moderna tenía la posibilidad de forjar una moralidad de la salvación, en la que sería legítima la sumisión de los pueblos colonizados a todo tipo de penas y sufrimientos como consecuencia de ayudarles a alcanzar la promesa del reino definitivo, la entrada en el tiempo de las luces: ser como los europeos.

Estos autores, por lo tanto, proclaman la necesidad de un *giro decolonial* que rompa con las epistemologías modernas y ayude a un real proceso de emancipación humano. Tal ruptura epistémica consiste en el planteamiento de una nueva forma de conocimiento que no esté atada a la racionalidad moderna. Y dado que el esfuerzo por comprender la fundamentación de los derechos humanos desde la filosofía implica la crítica y el distanciamiento de esa metafísica de la subjetividad, la recuperación de estos planteamientos es indispensable por las posibilidades que nos abren en miras de ofrecernos una vía segura para pensar el conocimiento y fundamentar los derechos humanos.

---

<sup>50</sup> Fernanda F. Bragato, "Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos...", p. 222.



## CAPÍTULO II. GIRO DECOLONIAL Y PRAXIS

Cuando los autores del pensamiento decolonial atestan las imbricaciones entre la racionalidad moderna y la colonialidad, anuncian la necesidad de otros modos de saber que conlleven a nuevas prácticas de conocer y de ser. Al plantear la centralidad del problema de la modernidad en sus fundamentos últimos, dejan entrever la necesidad de superar el horizonte de la modernidad. Al parecer los intentos de un acercamiento a los márgenes del conocimiento, a las fronteras silenciadas y a los sujetos subalternados son todos intentos de encontrar nuevas posibilidades para dar sentido y orientar la acción humana en el mundo marcado por las heridas del pasado moderno/colonial.

Walter D. Mignolo afirma que es necesario desprendimiento y apertura para encontrar los procesos de descolonización activos desde el propio encuentro de los pueblos colonizados con la matriz del poder colonial.<sup>51</sup> Para este autor, la solución es rescatar las narrativas, las voces silenciadas, los modos de conocimiento que fueron tenidos como precientíficos e indignos de validez; ir al encuentro de los cuerpos y sujetos puestos más allá de la diferencia que separa al colonizador, superior, de los colonizados, inferiores.

Los intentos son varios: de la literatura a la historia, de la sociología a la antropología, pasando por la economía, las relaciones internacionales y por la filosofía. Cuando se trata de la comprensión filosófica de la modernidad, muchos de sus autores se enfrentan a las consecuencias del *cogito* cartesiano para considerar la lógica de conquista incuestionada en el “pienso, luego existo”. Podríamos hablar de un intento orquestado, de un esfuerzo colectivo y comunitario de resistencia a la modernidad, que en nada se puede considerar como una respuesta

---

<sup>51</sup> Mignolo propone una ruptura con la matriz de poder colonial que estaría fundada sobre las bases de las culturas griega y latina, sobre las lenguas que él llama de las seis lenguas imperiales modernas (en las que él ubica el portugués y el español) y sobre la tradición religiosa judío-cristiana. Busca fundar la propuesta decolonial en las contribuciones de un pensamiento diverso representado por la obra *Nueva crónica y buen gobierno* (obra en forma de carta dirigida al rey de España, 1615) del indígena peruano Felipe Waman Poma de Ayala y por la obra *Pensamientos y sentimientos sobre el mal de la esclavitud* (Inglaterra, 1787) del negro esclavizado Ottobah Cugoano. A pesar de la persistencia de la colonialidad, Mignolo intenta construir las bases del pensamiento decolonial a partir de un nuevo “marco cero” que serían las contribuciones de los dos autores y de todos los movimientos de resistencia en el contexto colonial. Nos parece que tal intento padece de un escrúpulo de pureza, cuando en realidad las dos obras no pueden ser concebidas sin el carácter de hibridez que las constituyen. América no es América sin Europa y Europa no es Europa sin América. Walter D. Mignolo, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 93-126, <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> Consultado 19/II/2019.

conservadora. Lo que está en juego es la propia vida de un sinnúmero de personas expuestas a las vicisitudes de la muerte.

El análisis de Quijano posibilita que otros autores reflexionen sobre la colonialidad del poder y, especialmente, sobre el patrón de conocimiento heredado de la modernidad/colonialidad. Castro-Gómez afirma que la lógica de conocimiento de la modernidad es una lógica del punto cero:

En la primera de sus Meditaciones Metafísicas, Descartes expone que la certeza en el conocimiento científico sólo es posible si el observador se deshace previamente de todas las opiniones ancladas en el sentido común. Hay que eliminar todas las fuentes posibles de incertidumbre, ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural. Por eso, Descartes recomienda que las “viejas y ordinarias” opiniones de la vida cotidiana deben ser suspendidas, con el fin de encontrar un punto sólido de partida desde el cual sea posible construir de nuevo todo el edificio del conocimiento (Descartes, 1984: 115).<sup>52</sup> Este punto absoluto de partida, en donde el observador hace *tabula rasa* de todos los conocimientos aprendidos previamente, es lo que en este trabajo llamaremos la *hybris* del punto cero.<sup>53</sup>

Castro-Gómez sostiene que la pretensión del pensamiento moderno de un conocimiento universalista, neutral y objetivo y la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento obliga a una separación entre el lugar epistémico del científico y su lugar social. Del mismo modo, al romper la conexión entre el sujeto de la enunciación científica y su lugar epistémico étnico-racial/sexual/de género, la filosofía y las ciencias occidentales forjan un mito sobre el conocimiento universalmente verdadero, que encubre no solamente a aquel que investiga sino también el lugar epistémico geopolítico y cuerpo-político de las estructuras de poder y conocimiento colonial, a partir del cual enuncia su conocimiento. De ahí el éxito del sistema mundo colonial/moderno: llevar a los sujetos situados en las zonas colonizadas a pensar epistémicamente como el sujeto europeo.<sup>54</sup>

La propuesta decolonial se afirma como una crítica al proyecto de la modernidad que incluye la crítica al hombre racional como sujeto de la historia, el rechazo a toda noción teleológica de la historia, una apuesta por el carácter social y construido de la realidad, la

---

<sup>52</sup> La obra citada se trata de: René Descartes, *Discurso del método, meditaciones metafísicas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1984 (traducción y notas de Manuel García Morente).

<sup>53</sup> Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero, ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, CLACSO, Bogotá, 2005, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf> Consultado 16/II/2019, p. 25.

<sup>54</sup> Ramón Grosfoguel, “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais...”, p. 119.

deconstrucción de las jerarquías dentro de la producción del saber, la relación entre distintos saberes y el ejercicio del poder y el cuestionamiento de los fundamentos del conocimiento.<sup>55</sup>

Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa esta visión orgánica empieza a quedar subalternada. Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las “conexiones ocultas” entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla.<sup>56</sup>

Según Walter Mignolo, es imprescindible desenmascarar esta pretensión de conocimiento supuestamente universalmente válido que ha dominado el pensamiento occidental. En miras de lograr este propósito, Mignolo afirma que frente a la máxima cartesiana: pienso, luego existo, hay que hacer serios cuestionamientos: ¿quién piensa? ¿Dónde piensa? ¿En qué configuración sociohistórica se origina este pensamiento? Estos cuestionamientos, sobre el lugar que ocupa el sujeto que enuncia un conocimiento, se proponen desentrañar las relaciones epistémicas de poder articuladas con las relaciones económicas (geopolítica del conocimiento) para, desde ahí, proponer la crítica y ruptura decolonial.<sup>57</sup>

La crítica decolonial denuncia una estrecha conexión entre la racionalidad moderna y sus consecuencias para la vida de los pueblos en las zonas coloniales.<sup>58</sup> Entonces, el camino para un giro decolonial que supere el paradigma de la modernidad pasa, casi que necesariamente, por una fundamentación filosófica que se libere de las limitaciones de una racionalidad que tiene dificultades intrínsecas para la consideración de la dimensión ética más allá del trato entre dos “yos” o sujetos. Trataremos ahora de presentar, en líneas generales, la formulación de una filosofía que intenta cuestionar y superar las limitaciones de la racionalidad moderna a partir de las reflexiones del filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres.

---

<sup>55</sup> Catalina Arreaza, Arlene B. Tickner, “Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos”, en *Colombia Internacional*, n.54, jan.-abr./2002, <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/colombiaint54.2002.01> Consultado 07/IV/2019, p. 15.

<sup>56</sup> Santiago Castro-Gómez, “Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes” en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo de Hombres Editores, Bogotá, 2007, <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Consultado 19/II/2019, pp. 81-82.

<sup>57</sup> Walter Mignolo, “La opción descolonial”, en *Letral*, n. 1, Granada, 2008, <http://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555/3543> Consultado 07/IV/2019, p. 13.

<sup>58</sup> Éste es la razón de nuestro interés por el pensamiento decolonial y la propuesta de los derechos humanos. Las consecuencias de la racionalidad moderna en la vida de los pueblos de pasado colonial ha sido la sistemática situación de violaciones de derechos humanos.

## 2.1 El giro decolonial y la propuesta de una filosofía primera: Nelson Maldonado-Torres

Maldonado-Torres parte de la discusión que se ha desarrollado alrededor del concepto de colonialidad del poder de Quijano para proponer un diálogo con la filosofía. Su preocupación es cómo se articula el *cogito* cartesiano con la lógica de conquista colonial. Para ello, el autor considera que la colonialidad, como fruto del colonialismo, ha dejado su presencia en las relaciones de poder y en la construcción del conocimiento, pero, a la vez, en la experiencia vivida de la colonización y en el impacto sobre el lenguaje, lo que hace que la colonialidad intervenga en la totalidad de la vida humana: en el poder, el saber y el ser.<sup>59</sup>

Históricamente, la conquista<sup>60</sup> y su racionalidad propia anteceden a la formulación cartesiana del *cogito*. Para Maldonado-Torres, es posible reconstruir las relaciones entre la racionalidad de la conquista y el ego cartesiano:

Enrique Dussel (1996, p. 133)<sup>61</sup> propone que Hernán Cortés dio expresión a un ideal de la subjetividad moderna, que puede denominarse *ego conquiro*, el cual antecede a la formulación cartesiana del *ego cogito*. Esto sugiere que el significado del *cogito* cartesiano, para la identidad moderna europea, tiene que entenderse en relación con un ideal no cuestionado de subjetividad, expresado en la noción del *ego conquiro*. La certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo. Lo que sugiero aquí es que el sujeto práctico conquistador y la sustancia pensante tenían grados de certidumbre parecidos para el sujeto europeo. Además, el *ego conquiro* proveyó el fundamento práctico para la articulación del *ego cogito*.<sup>62</sup>

Maldonado-Torres afirma que el *ego cogito* proporcionó a la experiencia humana la duda metódica, orientada a la existencia del mundo y al estatus normativo de la lógica y de la matemática. Pero, la experiencia que antecede al *ego cogito*, es la duda del *ego conquiro*, que el autor formula como un escepticismo maniqueo misantrópico. Éste estaba orientado hacia la humanidad de los colonizados, que a nivel práctico se dio en una distinción entre el *ego* conquistador y el *ego* conquistado, lo que ha

---

<sup>59</sup> Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> Consultado 19/II/2019, p. 130.

<sup>60</sup> Aquí hay que entender la conquista no como un sujeto sino como un conjunto de prácticas llevadas a término por los conquistadores, cuyas prácticas estuvieron especialmente caracterizadas por la violencia y violación.

<sup>61</sup> La obra citada se trata de: Enrique Dussel, “Modernity, eurocentrism, and trans-modernity: in dialogue with Charles Taylor”, en Eduardo Mendieta (ed.), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands: Humanities, 1996.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 133.

legitimado la instauración de distintas violaciones en las zonas coloniales.<sup>63</sup> El autor se pregunta: ¿por qué los ideales de la modernidad no sirven en los contextos coloniales con miras a la emancipación de los pueblos? Y responde:

[Porque] los logros del *ego cogito* y de la racionalidad instrumental operan dentro de la lógica que el escepticismo misantrópico ayudó a establecer. Esta es la razón por la cual la idea de progreso siempre significó, en la modernidad, progreso sólo para algunos, y porque los Derechos del Hombre no se aplican igualmente a todos, entre otras obvias contradicciones. El escepticismo misantrópico provee la base para una opción preferencial por el *ego conquiro*, lo cual explica cómo puede concebirse que la protección de algunos se obtiene al costo de las vidas de otros.<sup>64</sup>

Con estas consideraciones, ¿cómo repensar la tarea filosófica que permita otras bases al conocimiento distintas a la racionalidad moderna? Para Maldonado-Torres, la filosofía de Heidegger padecería de la misma mirada sesgada, eurocéntrica, al plantear que el *Dasein*, que por su existencia se orienta hacia el futuro, puede proyectar sus propias posibilidades de forma auténtica cuando anticipa su propia muerte. Como el autor afirma que el mundo del colonizado es el mundo de la conquista, de la explotación, Maldonado-Torres considera que la experiencia del ser en los contextos de herencia colonial está marcada por la presencia de la violencia y de la muerte como realidades constantes. De ahí que el autor afirma que el contacto con la muerte no es una anticipación excepcional, sino una realidad cotidiana.

Para Heidegger, el *Dasein* “existe”, lo que significa que está proyectado al futuro. Y el *Dasein* puede proyectar sus propias posibilidades de forma auténtica cuando anticipa su propia muerte. Esta posición contrasta con la descripción que hace Fanon de la experiencia vivida del condenado. Para Fanon: *Encontramos primero que nada el hecho de que, para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (mort atmosphérique). Esta muerte siempre amenazante es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta.*<sup>65</sup>

Es esta consideración de la naturalización de la violencia y de la muerte en el contexto colonial y de su persistencia en las zonas de pasado colonial, lo que atesta para Maldonado-Torres la posibilidad de replantear la filosofía como filosofía primera. Según el autor, anterior a cualquier formulación teórica, está el grito, el llanto, de la mujer y del hombre que padecen las consecuencias de la colonialidad. El grito/llanto es una interjección, una llamada de atención

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 147. Lo subrayado en itálicas es del propio autor.

a la propia existencia de uno. Es el punto de partida de la teoría y del pensamiento crítico de las personas que se encuentran en esta situación.<sup>66</sup>

Para Maldonado-Torres, la filosofía aparece profundamente marcada por su carácter ético, como modo de romper con el orden naturalizado de la muerte y liberar al ser humano de la situación que le genera dolor y sufrimiento. Además, presenta un carácter práctico directamente relacionado con una orientación de la acción humana. Será desde este fundamento que el autor propondrá las bases filosóficas que permitan pensar aquello que los teóricos del pensamiento decolonial llaman giro decolonial.

El giro decolonial partiría de la percepción de que las formas de poder moderno han producido y ocultado tecnologías de la muerte, que las formas de poder son múltiples, que las experiencias de los sujetos afectados por estas tecnologías son importantes a la hora de comprenderlas y, a la vez, proponer alternativas a las mismas.<sup>67</sup> Maldonado-Torres afirma que el proyecto de descolonización no nace de la oposición entre la idea y el sentir, sino del propio sentimiento y sentido de horror ante el despliegue de las formas de poder en la modernidad, que construyeron jerarquías entre los seres humanos, que fueron naturalizadas y ancladas en la corporalidad de sujetos considerados como menos humanos.<sup>68</sup> *La actitud des-colonial nace cuando el grito de espanto ante el horror de la colonialidad se traduce en una postura crítica ante el mundo de la muerte colonial y en una búsqueda por la afirmación de la vida de aquellos que son más afectados por tal mundo.*<sup>69</sup>

Si el ejercicio de análisis decolonial ayuda a desenmascarar las pretensiones de conquista incuestionadas por la racionalidad moderna, ¿qué quedaría? Maldonado-Torres encuentra la labor filosófica primordial, al regresar al encuentro con el cuerpo del otro, cuerpo frágil y violentado. No como una idea, sino como un sentimiento de horror:

Se trata primeramente no de una idea como tal, sino de un sentimiento y sentido de horror ante el despliegue de las formas coloniales de poder en la modernidad, formas que se encargaron de dividir el mundo entre jerarquías de señorío y distintas formas de esclavitud basadas, ya no en diferencias étnicas o religiosas, sino más propiamente en diferencias presumidamente naturales, esto es, ancladas en la corporalidad misma de sujetos considerados como no enteramente humanos. Nos referimos a lo que se puede considerar como un grito de espanto por parte de un sujeto viviente y donador de sentido ante la aparición del mundo moderno/colonial que plantea

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>67</sup> Nelson Maldonado-Torres, “La descolonización y el giro des-colonial” en *Tabula Rasa*, No.9, Bogotá, julio-diciembre 2008, <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf> Consultado 24/II/2019, p. 66.

<sup>68</sup> *Idem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 67.

la dispensabilidad de ciertos sujetos humanos como elemento constitutivo de su avance civilizatorio y de expansión global.<sup>70</sup>

Parece que el intento de Maldonado-Torres es restablecer el proyecto de la filosofía como tarea humana, que tiene que ver con el ser humano en su relación con las cosas que le son propias, partiendo de lo que se enfrenta como más cercano a sí y yendo a la totalidad y fundamento de todas las cosas. Es interesante que el proyecto decolonial busque la superación de la racionalidad moderna justamente a partir del modo como el sujeto se siente afectado por aquello a lo que se enfrenta y no por la videncia de cosas claras y distintas. En este punto de partida podemos entrever el intento de ruptura que viene a posibilitar un auténtico giro decolonial.

Ahora bien, ¿Lograría la crítica decolonial fundamentar el conocimiento a tal punto de realizar su propuesta de un giro decolonial de carácter antimoderno?

## **2.2 Del giro decolonial a la praxis: la propuesta de una filosofía primera**

Para fundar bases distintas del conocimiento humano, Maldonado-Torres afirma que el espanto o asombro que pone en marcha el conocimiento y la actitud filosófica hace que el pensador busque no solamente hallar la verdad sobre un mundo que le aparece como extraño, sino encontrar las vías de superación de un mundo que le aparece como perverso.<sup>71</sup>

¿Cómo está planteando Maldonado-Torres la propuesta de una filosofía primera que sea base para el giro decolonial? El autor propone que la tarea del conocimiento empieza por la afectación, por el sentimiento de horror o espanto provocado por el encuentro con el otro. Sin embargo, la respuesta del autor aparece como una resolución incompleta. Si la ida al sentimiento es el modo de contrarrestar el peso de la racionalidad, como idea clara y distinta a ejemplo del *cogito*, su intento puede sufrir la fragilidad de no fundamentar la afinidad entre el ser humano y las cosas, ya que el horror o el espanto no sería un fundamento absoluto y trascendental desde el cual pudiéramos asentar el problema del conocimiento.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 67.

Hay otras dimensiones de la vida humana que quedan fuera del esquema planteado por el autor: la fiesta, el trabajo, la religión, el carácter histórico y social de la vida humana, e, incluso, la indiferencia como respuesta posible ante el dolor y el sufrimiento humanos; el horror y el espanto no son los únicos sentimientos generados en el quedar de las cosas en nuestra afección, lo que no podemos afirmar como el fundamento más radical, como principio de la filosofía. Por eso nos parece correcto decir que se trata de una respuesta parcial, porque logra responder a muchos de los problemas enfrentados por la racionalidad moderna como la dimensión ética, el lugar del otro en la construcción de lo humano y en la tarea del conocimiento y también la dimensión social de la vida humana.

Nos gustaría, así, retomar el sentido de la afectación, del sentimiento que es invocado como principio de la filosofía. Para aclarar la dimensión de la afectación, Maldonado-Torres invoca al pensador martiniqués Frantz Fanon:

El mensaje de Fanon es claro: la aspiración fundamental de la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa. El fundamento de este principio se encuentra en la concepción del cuerpo humano como la puerta de la conciencia, o bien, como mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad. Fanon clama: “¡*Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interroga!*” (1973, p. 192).<sup>72</sup> El cuerpo permite el encuentro, la comunicación y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de la deshumanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y de género. El ideal de receptividad generosa provee otras coordenadas para entender la corporalidad y la relación con otros, la cual supone una ruptura con las dinámicas raciales, así como con concepciones de género y sexualidad que inhiben la interacción generosa entre sujetos.<sup>73</sup>

El principio de la filosofía sería esta apertura y recepción de la otredad.<sup>74</sup> De modo más radical, podemos concebir esta otredad como todo aquello que, al surgir ante nosotros, surge en alteridad radical como una cosa distinta a nosotros mismos. Siguiendo los planteamientos de

---

<sup>72</sup> El texto a que hace referencia el autor es: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires, 1973, p. 192.

<sup>73</sup> Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser ...”, p. 155-156. Lo subrayado en itálicas es del propio autor.

<sup>74</sup> Nótese que no se trata solamente del carácter de afectación propio de los sentimientos y emociones humanos. Cuando Maldonado-Torres retoma la afectación como principio del conocimiento, consciente o inconscientemente, está retomando una tradición filosófica que en el siglo XX se preguntó por la alteridad del surgir de las cosas. Aunque el momento intencional sea el que orienta el sentido de las cosas, lo que las cosas son no se agotan en el momento intencional. Aunque hayan dados distintas respuestas, podemos encontrar esta preocupación en filósofos como Husserl, Michel Henry, Xavier Zubiri y Antonio González.



Antonio González consideraremos este surgir como actos y a lo que surge en ello como cosa.<sup>75</sup> En continuidad con Fanon, Maldonado-Torres presenta el propio cuerpo como el principio del conocimiento, como apertura radical a lo que las cosas son, en donde no hay espacio para pensar al ser humano como una individualidad cerrada e incommunicable con las demás cosas, entre las cuales los demás cuerpos.

Maldonado-Torres había planteado al espanto y al horror como principios de la filosofía. Pero ¿qué sería esta radicalidad del cuerpo humano que alienta el principio del conocimiento humano? Parece que el mismo autor, al retomar a Fanon, toca la dimensión radical de los actos humanos como principio de todo conocimiento, pero no logra dar el paso que le separaría de la racionalidad moderna.

La radicalidad aquí invocada por Fanon y por nosotros debe ser concebida como el principio mismo de la filosofía. Ya los griegos afirmaban que la filosofía empezaba por la admiración (*thaumázein*). Según González, Platón describe esta admiración (*thaumázein*) como una pasión (*páthos*). La pasión remite al sentido de sufrir, padecer, estar afectado, experimentar. No como un estado subjetivo del apasionado, sino como permanencia de aquello que nos apasiona, orientándonos hacia ello.<sup>76</sup>

En la admiración la pasión adquiere rasgos peculiares. La admiración nos moviliza, nos genera perplejidad, nos hace caminar hacia lo que nos admira, pero con miras a descubrir qué pasa, de saber a profundidad aquello que nos invita a saber.

En la admiración estamos apasionados por aquello que nos admira, pero nuestra pasión consiste en un deseo de saber. Y esto entraña un reconocimiento de nuestra ignorancia. Aristóteles decía que el que se admira reconoce no saber. Por eso el que se admira se convierte en alguien que busca saber.<sup>77</sup>

Así podemos dialogar más a fondo con la propuesta de Maldonado-Torres. Al retomar la afirmación de Fanon, Maldonado-Torres parece tocar la dimensión fundamental de la filosofía en su aspecto de afectación. Los griegos proponían que la admiración, con los rasgos aquí expuestos, era el principio de la filosofía. Hay que comprender el principio de la filosofía no

---

<sup>75</sup> Según González, los actos “constituyen nuestro cuerpo como una corporeidad viva. Nuestros actos acontecen corporalmente”. Es por ello por lo que, al enfrentarnos con las afirmaciones de Fanon traídas a colación por Maldonado-Torres, podemos afirmar la cercanía del planteamiento con la propuesta de los actos. El cuerpo sería así la praxis viva. Antonio González, *Surgimiento, hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2013, p. 216.

<sup>76</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 13.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 14.

como algo meramente temporal, lo que representaría un equívoco y una injusticia con la propia filosofía. La admiración permite al ser humano la actividad siempre continua, abierta y renovada de replantear y resituar su saber ante aquello que le afecta.

Si en los contextos marcados por la violencia, que en la lectura decolonial son la persistencia de la colonialidad, la presencia del otro que sufre es el punto de partida de la filosofía, y con las precisiones que nos hace González retomando a Platón y Aristóteles, entonces podemos dar un encuadre más adecuado al significado de lo que puede ser este grito de espanto y este llanto que nos saca de una actitud cómoda.

En el encuentro con el otro que sufre, su sufrir, entiéndase su estado sufriente, su cuerpo sufriente, se vuelve algo que queda en nuestra propia afección y abre tendencias de respuesta ante lo que se nos presenta. En este sentido, la alteridad radical de las cosas, el modo de quedar de las cosas en nuestros actos aparece con una fuerza de alteridad que pasa a regir en nuestros actos.<sup>78</sup>

Este regir aparece como una exigencia de respuesta a algo otro y concreto, pues, una vez que principia en nuestros actos como algo que nos afecta, cargamos con lo otro, en este caso con el otro sufriente y lo así actualizado nos impone la necesidad de respuesta. Es cierto que la respuesta puede darse como la búsqueda por saber más, por una investigación de las causas últimas, que puede acompañar una consideración amplia y profunda de la situación del que padece. Empero, también es cierto que dicha respuesta puede ser no tomar partido en este padecer, puede ser la indiferencia que, por distintas causas, incluso la recurrente situación de enfrentarse con el mismo tipo de sufrimiento, aparece como lo que rige la respuesta.

Cuando Maldonado-Torres afirma que el encuentro con el otro genera un espanto, un llanto, que en el fondo es un sentimiento, parece trastocar la radicalidad de la afinidad entre el ser humano y las cosas. El modo en que las cosas surgen en los actos, el modo como el asombro, la admiración, señala este momento primordial, nos habla de un modo de conocer que no es la pura afirmación de un *logos* como se dijo en la tradición moderna. Tal vez, al captar este carácter primordial en la afectación, Maldonado-Torres no logró dar el paso radical dejando abierta la

---

<sup>78</sup> No es de extrañarse que Maldonado-Torres propusiera la necesidad de contrarrestar el mundo de la muerte y restablecer la vida humana como principio de la filosofía. Más que un principio de la filosofía podemos decir ahora que trataría más bien de una consecuencia del regir de las cosas en nuestros actos, de la propia alteridad radical de las cosas que, al quedar en nuestros actos, abre tendencias de respuestas. En las zonas coloniales, profundamente marcadas por la violencia y las distintas formas de muerte, el surgir del cuerpo sufriente es algo que ocupa un lugar en la afección humana, rigiendo la necesidad de una respuesta.

idea de que el sentimiento de espanto en el mundo de la muerte sería el contrapunto de la afirmación de la racionalidad en la relación sujeto-objeto.

Entonces, si la admiración, como principio, señala el momento radical de la afinidad entre el ser humano y las cosas, ¿cómo replantear desde el admirarse, del quedar de las cosas en nuestro cuerpo, en los actos, un nuevo horizonte para la filosofía?

### 2.2.1 El surgir de las cosas en los actos

Según González, el nombre griego más apropiado para esta afinidad entre el ser humano y las cosas sería *aletheia*, que habitualmente se traduce como “verdad”.<sup>79</sup> Sin embargo, ya hemos señalado el intento de Maldonado-Torres de rehuir de esta comprensión del conocimiento, de la *aletheia* como expresión del *logos*, ya que la misma aparece cargada de otro significado en la racionalidad moderna. Como afirma Mignolo, la propuesta decolonial requiere *abrir las puertas del pensamiento otro*.<sup>80</sup> Para ello sería necesario comprender esta metáfora en otro sentido:

Como desprendimiento y apertura. Quizás con otra metáfora que ayude a la inteligibilidad del tipo de puertas del que hablo en este caso. Ya no se trata de las puertas que conducen a la “verdad” (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el Ser sino la colonialidad del Ser, la herida colonial.<sup>81</sup>

Lo que vemos en la afirmación de Mignolo y en la insistencia de Maldonado-Torres es el intento por plantear un nuevo horizonte, un horizonte antimoderno que permita ir más allá del sueño irrealizado de la modernidad. Sin embargo, parece que los autores quedaron inmobilizados ante el monstruo que quisieron atacar, sin encontrar otras posibilidades de replantear la afinidad entre el ser humano y las cosas.

En la línea de lo que tratamos hasta acá, tenemos que plantear la *aletheia* no en el sentido de verdad que ha tenido a lo largo de la modernidad. La verdad no sería propia del pensamiento de un *cogito* que existe, pero que existe sin darse cuenta de sí mismo y de las pretensiones incuestionables de conquista y dominación que acompañaron su devenir como fundamento del

---

<sup>79</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 19.

<sup>80</sup> Walter Mignolo, “El pensamiento decolonial...”, p. 29

<sup>81</sup> *Idem.*

conocimiento. Más bien, necesitamos alumbrarnos con la verdad como la radical afinidad entre el ser humano y las cosas.

La verdad designaría precisamente ese ámbito de intersección entre el pensamiento y las cosas, entre el ser humano y el mundo. Por eso mismo la verdad sería algo anterior a los juicios y a las predicaciones que realiza el λόγος. La verdad de los griegos no sería la correspondencia de nuestros juicios con las cosas, sino la aparición misma de las cosas como origen de todo juicio y de toda predicación.<sup>82</sup>

Pero ¿sin replantear la afinidad entre el ser humano y las cosas será posible un auténtico giro decolonial? ¿Cumpliría el pensamiento decolonial su propuesta crítica nomás proponiendo un acercamiento a los sujetos y cuerpos silenciados y encubiertos? ¿La permanencia en las categorías de “identidades” y “sujetos” no sería una amarra de la crítica decolonial a las propias categorías de la modernidad?

Cuando los autores se enfrentan a la tarea filosófica de fundamentación de la afinidad entre el ser humano y las cosas para proponer un giro decolonial, quedan atrapados en las categorías de la modernidad/colonialidad sin lograr otro punto de partida. Una de estas categorías es la propia comprensión del sujeto, de los sujetos olvidados o violados, que acompaña la reflexión decolonial. Cuando Maldonado-Torres retoma a Fanon para hablar de la receptividad generosa del encuentro con la alteridad a través del cuerpo, vemos un constante ir y venir del cuerpo al sujeto, como dos categorías equivalentes, lo que expresa la persistencia de un prejuicio moderno.<sup>83</sup>

Ya afirmamos al principio que la noción de sujeto es un presupuesto no justificado de la filosofía moderna. Si analizamos este surgir de las cosas en nuestros actos, y por ahora nos basta con decir esto, nos damos cuenta de que cada acto humano está marcado por un devenir y fugacidad que en nada legitima la idea de un yo o sujeto por debajo de nuestros actos, aún menos cuando este sujeto es caracterizado con una identidad permanente y estable que acompañaría todos los actos. Como afirma González, *el sujeto pertenecería a la teoría, y no al análisis de la experiencia*.<sup>84</sup>

La idea del sujeto como la tenemos en la tradición moderna ha pasado por variaciones en la tradición filosófica llegando en la modernidad a adquirir el aspecto de un “yo” que es

---

<sup>82</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 19.

<sup>83</sup> Ver la cita de Maldonado-Torres retomando a Fanon en la página 26.

<sup>84</sup> Antonio González, *El problema del sujeto*, <http://www.praxeologia.org/documentos/Elproblemadelsujeto.pdf> Consultado 15/IV/2019, p. 3.

condición de posibilidad que acompaña todas nuestras representaciones.<sup>85</sup> La palabra latina *subjectum* fue la traducción encontrada por los filósofos para el *hypokéimenon* griego. Se trata literalmente de lo que “está puesto” (*keímenon*) por “debajo de” (*hypò*) algo.

Ya Aristóteles comprendió el *hypokéimenon* como el sujeto lógico y gramatical que subyace en los predicados. Y esta dimensión lógica comportaría una dimensión ontológica: ciertas cosas serían sujeto de las oraciones porque en realidad serían el “soporte” que necesitan sus diversas cualidades para poder existir. En este sentido, tanto la entidad (*ousía*), la primera de las categorías que recibe la predicación de todas las demás, como la materia, el “sustrato” que recibe la forma, podrían ser *hypokéimenon*.

Con esta comprensión, los medievales pudieron llamar *subjectum* a la entidad aristotélica, nombrada como *substantia*, pues sería el soporte de todos los predicados y accidentes. Hay que notar que toda *substantia* sería *subjectum*, y no sólo la humana. Pero como vemos, en la modernidad, una sola realidad pasó a ser sujeto. Sería aquella realidad que, al conocer, “sustenta” la posibilidad misma de que todas las demás realidades estén dadas para mí, lo que convierte a las demás realidades en “objetos” de la realidad primera que las conoce. Así, sólo en el “sujeto” encontraríamos la certeza primera, la certeza del *cogito* cartesiano, la cual sería el fundamento subyacente a toda verdad ulterior.<sup>86</sup>

Habría que decir sobre el sujeto lo mismo que ya hemos señalado sobre la naturaleza humana. *De hecho, la sustancia y el sujeto contienen un presupuesto común, porque ambos se refieren a algo que está (stantia) puesto (jectum) por debajo de (sub) aquello que aparece inmediatamente en nuestros actos.*<sup>87</sup> La propia idea de derechos humanos fundada en la concepción de sujetos no atesta una ruptura con la matriz de conocimiento moderno, aunque cargue consigo un carácter crítico y emancipatorio para estos sujetos. Se trata más bien de un cambio de mirada dentro de las mismas categorías puestas en el horizonte de la modernidad y no un auténtico giro decolonial.

Ahora bien, no nos queda otro camino que profundizar en la comprensión de la afinidad entre el ser humano y el mundo a partir de lo que rápidamente llamamos aquí el *surgir de las*

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>86</sup> Las consideraciones que presentamos aquí sobre la idea de sujeto se encuentran en la exposición que hace Antonio González sobre los orígenes clásicos y la crítica del sujeto. Nuestra labor se trata de una recopilación sintética de sus argumentos. *Ibidem*, p. 1-3.

<sup>87</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis*, Editorial Trotta, Madrid, 1997, p. 54.

*cosas en los actos humanos*. Si este es el punto de partida del conocimiento humano, y asumimos esta tesis junto a Antonio González, habrá que decir porqué y fundamentar nuestra comprensión de los derechos humanos a partir de los actos. Es la tarea que tendremos adelante en lo que sigue de la investigación.

### CAPÍTULO III. UNA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

La tarea de fundamentación de los derechos humanos requiere que ubiquemos filosóficamente cómo comprendemos y podemos llegar a proponer una visión sobre los derechos humanos. Como se trata de un planteamiento filosófico, hemos empezado por tratar la perspectiva antropológico-filosófica que aparece de fondo en el planteamiento clásico de los derechos humanos. Al enfrentarnos a su concepción antropológico-filosófica, nos dimos cuenta de que plantear una respuesta sobre qué es el ser humano requiere que situemos esta concepción antropológica en un cuadro más amplio, que es la pregunta sobre la verdad y la posibilidad de conocerla.

La filosofía versaría precisamente sobre ese punto de intersección, indefectiblemente humano, en que el pensamiento se vincula con las cosas. [...] La filosofía como ‘ciencia de la verdad’, tendría que analizar esta afinidad radical entre el ser humano y las cosas, entre el λόγος y la realidad.<sup>88</sup>

Reconocemos que los derechos humanos aparecen en un contexto muy específico en el cual está operando una tradición filosófica importante que ya la presentamos: el horizonte de la modernidad.<sup>89</sup> Sería un ejercicio limitado si permaneciéramos en este mismo horizonte para tratarlo filosóficamente. No solamente por una cuestión de distancia temporal, sino porque ya hemos reconocido algunas inconsistencias de su fundamento antropológico-filosófico y, consecuentemente, de la racionalidad moderna. Cualquier filosofía que nos dotara de presupuestos como sustancia, sujeto, inteligencia como verdad apodíctica, sólo para citar algunos, no nos parecería un terreno sólido porque son supuestos no justificados y en tales presupuestos está asentada la concepción clásica de los derechos humanos.

Consideramos que toda preocupación respecto al tema de los derechos humanos está relacionada con los profundos desafíos de la civilización actual, lo que nos pone en contacto directo con distintas tradiciones filosóficas que han buscado una respuesta para el modo como el ser humano se enfrenta a los temas de la convivencia y cómo el ser humano se hace cargo los unos por los otros. Así nos dimos cuenta de que la problemática de los derechos humanos nos

---

<sup>88</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 20.

<sup>89</sup> Como forma de caracterizar el horizonte de la modernidad, Antonio González afirma: “En la filosofía moderna el universo habría sido considerado solamente en cuanto conocido por el ser humano, y las cosas habrían sido reducidas a meros contenidos de conciencia”. *Idem*. Véase también Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

trae al campo de la preocupación de cómo pensar filosóficamente una orientación para la acción humana en el ámbito de la moralidad que es propia de los derechos humanos.

Es justamente en este punto que nuestra búsqueda encontró resonancia en la propuesta de una filosofía de la *praxis*. Entre las filosofías posibles, el planteamiento del español Antonio González nos pareció adecuado para nuestra tarea filosófica. González parte de la preocupación que filosófica y existencialmente compartimos:

[...] la actividad humana, justamente en la medida en que escapa a toda predicción férrea, está necesitada de una orientación ética que las puras ciencias no le pueden proporcionar. [...] Ni los valores de las tradiciones ni los de la civilización industrial parecen suficientes para enfrentar los grandes desafíos que esta civilización le ha planteado a toda la especie humana.<sup>90</sup>

En este sentido, nos parece una exigencia presentar al lector una mirada de conjunto sobre su planteamiento filosófico. La tarea que nos mueve es en sentido auténtico la búsqueda de fundamentación de los derechos humanos desde su praxeología. Así que nos pareció bien que lo más importante fuera elegir aquellos aspectos de su planteamiento que nos pueden ayudar en nuestra tarea y con eso ahorrarle al lector leer un intento de sistematización y síntesis de todo el planteamiento de Antonio González. Si la misma lectura requiere aclaraciones más profundas o si le genera algún otro tipo de interés, el lector tendrá la posibilidad de un diálogo directo con las obras que ayudan a ubicar su propuesta filosófica.<sup>91</sup>

Expondremos aspectos generales de la praxeología como modo de construir un andamiaje que más adelante nos ayude en la tarea de comprensión de la moral y de la fundamentación de los derechos humanos. En este apartado presentamos lo que el autor propone como una filosofía primera, fundada en la estructura de los actos humanos, lo que abre paso a su comprensión de la estructuración y sistematización de la praxis humana para, desde ahí, abordar la fundamentación de la moral como modo de plantear nuestra comprensión acerca de los derechos humanos.

### **3.1 El acto: punto de partida del conocimiento o filosofía primera**

---

<sup>90</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 17-18.

<sup>91</sup> Véase: González, Antonio, *Estructuras de la praxis, Ensayo de una filosofía primera*, Editorial Trotta, Madrid, 1997. González, Antonio, *Surgimiento, hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2013.



Para González, el punto de partida de la filosofía ha de ser la propia estructura de los actos humanos. ¿Qué significa eso?

Imaginemos que tenemos ante nosotros un árbol. Si pienso que es un árbol o si afirmo verbalmente la palabra “árbol”, puedo reconocer que hay ahí una identificación de lo que veo con lo visto y de lo que afirmo con lo afirmado.<sup>92</sup> González hace notar que la afirmación es un acto humano. En el caso de la afirmación oral, es un acto de fonación que implica un conjunto de movimientos musculares y de sonidos que nos permiten la emisión del sonido “árbol”.

Si analizamos mejor este momento, podemos distinguir que hay no solamente un momento de afirmación de aquello que es, el árbol en este caso, sino también el propio acto de afirmar. Si se tratara del momento en que veo el árbol, podríamos decir que estaría la propia visión del árbol en cuanto árbol y el acto mismo de ver. Entonces, podemos considerar que se trata de un solo acto, en el cual se presentan lo que afirmo, o lo que veo, y el afirmar mismo, o el ver mismo.

Esta consideración sencilla tiene implicaciones muy importantes para el planteamiento del autor y, consecuentemente, para su filosofía. Es que, al hacer notar estas minucias, González plantea que el acto es el punto de partida de la filosofía (que pretende ser una verdad primera que no pende de otra) y descoloca la filosofía de toda perspectiva que estuviera emparentada con un momento ulterior de la verdad, como lo afirmado, lo constituido en lenguaje, lo actualizado como real.<sup>93</sup>

El acto es lo que reúne el sentir humano y el mundo. Cuando yo veo un árbol, en el acto mismo de ver están enlazados lo que se ve y el ver mismo. Sin embargo, hay otro detalle importante: es que, en el acto de ver, lo que veo se presenta como algo otro que el ver mismo, como algo independiente. En el acto, la cosa se presenta con una alteridad radical, como algo otro que el propio acto. Y en esta alteridad, el acto mismo se presenta con una sutileza casi imperceptible, como acto de ver. Lo que se presenta en el acto, la cosa, se presenta por el carácter transparente del acto mismo de presentación. Es como si dijéramos que el ojo mismo no se ve a

---

<sup>92</sup> Aquí no se trataría de preocuparnos por el sentido o el signo lingüístico que uso, ya que los mismos están modulados a partir de cada cultura. Lo importante sería quedarnos en la propia afirmación del “árbol”.

<sup>93</sup> En el planteamiento de González es notorio su intento de proponer un punto de partida que no penda de las premisas de círculo hermenéutico y del lenguaje. El autor dialoga con los planteamientos de Husserl y de Zubiri para proponer el acto como filosofía primera.

sí a la hora de ver las cosas, aunque el ver mismo no esté fuera del acto de ver algo. Lo primero que podemos afirmar es que el acto consistiría en el aparecer de las cosas.<sup>94</sup>

Con estas ilustraciones iniciales podemos afirmar lo que González entiende por una filosofía primera. Para el autor, la filosofía ha de empezar a partir de lo más elemental: la estructura humana de los actos. Por eso, la filosofía primera se trataría justamente de una filosofía de los actos. Entonces podemos preguntarnos: ¿Qué más se entiende por actos?

A las impresiones, percepciones, intelecciones, voliciones, afecciones, etc., las hemos denominado <<actos>>. [...] Los actos, tal como los entendemos aquí, no son otra cosa que presentaciones o <<actualizaciones>> de las cosas. [...] En todos los casos tenemos actualizaciones de <<cosas>>, ya sean éstas números, ficciones y colores.<sup>95</sup>

Con esta descripción, González expone algo más de los actos. No podemos pasar de modo apresurado por ella, sin hacer algunos matices. ¿Qué entiende el autor por actualizaciones? Para González, actualizar significa presentarse como algo otro. Ello implica reconocer tres cosas: que en el acto encontramos el acto mismo en que la cosa se presenta (como en el ejemplo, el ver de lo visto), el presentarse de la cosa, es decir, la actualización de la cosa en alteridad radical (lo visto en el ver) y, algo más que no podemos dejar aparte: que cuando hablamos de un presentarse, se trata de un carácter dinámico de los actos.<sup>96</sup>

Las cosas no se actualizan como contenidos de nuestros actos, sino como algo radicalmente otro respecto a ellos. Actualizarse, por tanto, significa presentarse como <<algo otro>>. [...] podemos decir, como ya hicimos, que los actos están caracterizados por una alteridad radical. Es una alteridad paradójica, porque sin ir más allá de las actualizaciones nos encontramos que éstas consisten justamente en la presentación de algo radicalmente otro respecto a la actualización misma.<sup>97</sup>

Para muchos proyectos filosóficos, la tarea de búsqueda de un punto de partida para la filosofía ha empezado en la necesidad de encontrar una proposición, un axioma, un fundamento último, un *ego sum* que funja como este fundamento. La verdad de los actos es una verdad anterior a cualquier afirmación porque se trata de situar la filosofía en su comienzo, en el que todavía no hay afirmación. Cualquier afirmación se trataría de una verdad ulterior a los actos mismos, una verdad mediata. Por eso, González considera que la verdad de los actos es una verdad inmediata, anterior a cualquier formulación, una verdad pre-lingüística. La verdad

---

<sup>94</sup> Antonio González, *El problema del sujeto...*, p. 9.

<sup>95</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 57.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 61.

primera de los actos no se trata de una afirmación, sino de un surgir de las cosas en la transparencia de los actos.<sup>98</sup>

Lo que no aparece son los actos, y su “no aparecer” es precisamente su transparencia. [...] La “auto-afección” de los actos no es obviamente una reflexión ulterior sobre ellos, ni tampoco una actualidad de los actos para sí mismos, pues todo ello requiere de actos ulteriores que tratarían de objetivar eso que no puede ser nunca objetivado, porque no es cosa. Los actos se dan solamente en el modo de su invisibilidad. Pero se dan inseparablemente unidos a las cosas, precisamente porque ellos son el surgir de las cosas. No hay actos sin cosas y ningún dualismo gnóstico es entonces posible.<sup>99</sup>

Notemos que el surgir de las cosas es lo que González comprende como acto. En el surgir, las cosas surgen en alteridad radical y este carácter de alteridad radical, como afirma Xavier Zubiri, ha sido el gran olvido de la filosofía. *Para el Estagirita, la energéia consiste precisamente en el “surgir” de las cosas (ésti dè energéia tò hypárkhein tò prâgma). [...] Bellamente el “regir” (árkhein), alude a una alteridad de lo que surge, a la vez que nos recuerda la vieja pregunta por el arkhé de todas las cosas.*<sup>100</sup>

Lo que justifica este punto de partida filosófico, es un *factum*, o sea, el hecho del modo mismo de presentación de las cosas en los actos, lo que atesta un carácter no dual en los actos. Dicho de otro modo, la verdad de los actos no se confundiría con un concepto o axioma, pues esto se trataría de un momento ulterior, que rebasa el nivel primordial de los actos. La verdad de los actos es una verdad simple, es un hecho primordial. *Por decirlo en términos cartesianos: puedo dudar de todo, menos del acto mismo de dudar.*<sup>101</sup> Es absoluto porque la facticidad no pende de justificación alguna, lo que expresa su transcendentalidad como punto de partida sobre el cual se puede fundar cualquier verdad ulterior.

---

<sup>98</sup> Note el lector que empezamos hablando de los actos como la actualización de las cosas en alteridad radical en los actos, enseguida dijimos que se trataba de un aparecer y ahora tratamos del surgir. González, en la evolución de su planteamiento, va poco a poco abandonando los términos actualizar y aparecer por las ambigüedades que los mismos pueden cargar y pasa a adoptar el término surgir como lo más apropiado para su filosofía. El autor prefiere no insistir con el término actualizar a causa de la cercanía con los planteamientos de Xavier Zubiri. Él abandona el término aparecer porque el término surgir es más dinámico y capta en su etimología aquello que es más propio de los actos: el acto, del griego ὑπάρχειν (ὑπο-sub, ἀρχειν-regir), *sub-regere*, precisamente surgir. El acto sería precisamente el surgir de las cosas. Antonio González, *Surgimiento...*, p. 40.

<sup>99</sup> Antonio González, *El problema del sujeto...*, p. 10.

<sup>100</sup> *Idem*. Lo subrayado es del propio autor. El hypo-árkhein equivale al sub-regere latino (regir desde su base, desde abajo). González insiste en que el “regir” (árkhein) remite a una alteridad de lo que surge, a la vez que nos recuerda la pregunta filosófica por la arkhé de todas las cosas. El surgir de los actos dirige toda, sí toda, la praxis, desde su base, desde su fundamento, rige toda la acción humana, incluida el habla, la interpretación, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje.

<sup>101</sup> Antonio González, *El surgir de la ética...*, p. 239.

### 3.2 Características de los actos

Además de verdaderos, los actos tienen un carácter emotivo. Como los actos son el surgir de las cosas en alteridad radical, en ellos acontece un desgarramiento. *Este desgarramiento es una <<emoción>> en el sentido de una separación (ex-movere) entre el surgir y las cosas que surgen.*<sup>102</sup> Esto confiere a todo acto una tonalidad afectiva (*páthos*) que concierne a todo lo que surge y que cualifica al acto emotivamente.<sup>103</sup>

Pero el desgarramiento no atesta todo lo que caracteriza a los actos. A pesar del desgarramiento, los actos siempre están unidos a las cosas, a lo que surge en ellos. Esta unidad entre actos y cosas se puede llamar bien.<sup>104</sup> No se trata de la bondad como juicio moral ni como lo propio de un momento volitivo. Es la bondad de la unidad de los actos y las cosas.<sup>105</sup> Los actos, por lo tanto, tienen un carácter de bondad.

Otra característica de los actos es el hecho de que se pueden compartir. La función deíctica, el indicar, nos puede ayudar a comprender esta característica de los actos. Cuando indico algo a alguien, un barco en el mar, por ejemplo, comparto con el otro el mismo acto de ver.

El indicar <<cumplido>> no se puede describir correctamente si no se incluye el hecho de que otra persona está <<recibiendo>> esa indicación y, en este sentido, compartiendo un mismo acto. Al indicar, el otro es incluido en mi acto de ver, y entonces tenemos un acto que no acontece en el modo del <<yo>>, sino en el modo <<nosotros>>.<sup>106</sup>

Lo mismo sucede en otras situaciones: cuando tocamos una cosa, en el acto de tocar, surge la cosa tocada y nuestra mano; cuando tocamos a otra persona, surgen dos cuerpos; cuando dos personas se miran a los ojos, comparten la mirada. Tales consideraciones atestan que la praxis humana no es una praxis meramente individual, sino una praxis compartida.

Hablar de praxis compartida nos ayuda a considerar que los actos también tienen una dimensión personal. En este punto hay que detenernos un poco más para hacer algunas

---

<sup>102</sup> *Idem.*

<sup>103</sup> Según González, la tonalidad afectiva da a los actos es una vitalidad distinta de las cosas que surge en ellos. Esta vitalidad sería la belleza originaria del puro vivir.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>105</sup> Para González los actos son transcendentales en su transparencia y en la alteridad radical del surgir de las cosas en los mismos. Además, son transcendentales en su carácter de verdad primera, en el desgarramiento entre el acto y la cosa que surge en ellos y en su carácter de bondad.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 245.

precisiones sobre esta característica de los actos, ya que más atrás, con base en la crítica al subjetivismo y al sustancialismo, hemos rechazado las categorías filosóficas de naturaleza humana, yo y sujeto.

### 3.2.1 El carácter personal de los actos

Cuando Xavier Zubiri trata de considerar la realidad humana, afirma que en ella acontece la congeneridad radical entre inteligencia y realidad,<sup>107</sup> lo que aquí consideramos como la afinidad entre el ser humano y las cosas. Además, Zubiri afirma que *el hombre, cada hombre, es algo así como el lugar geométrico de la realidad.*<sup>108</sup> Esto implica considerar que, desde la radicalidad de la filosofía, el ser humano no sería una realidad dotada de una nota llamada inteligencia, ni tampoco una realidad más entre las otras: *en todos los sentires humanos, en todas las impresiones, en la medida que son impresiones de realidad, hay ya siempre intelección.*<sup>109</sup>

Con este argumento, Zubiri desplaza toda comprensión de la realidad humana fundada en el sujeto o en la idea del yo. Eso lo podemos explicar considerando que la congeneridad de que trata Zubiri, entre el ser humano y la realidad, se da en las impresiones, en el sentir humano como principio de todo conocimiento. *Las actualizaciones de la realidad no son algo circunscrito a la “mente”, a la “subjetividad” o a la “conciencia” (en el sentido clásico de la expresión), sino que abarcan todo el ámbito del sentir.*<sup>110</sup> Y se trata de un hecho que el ámbito del sentir humano es el ámbito de su propia corporeidad. El lugar geométrico de la realidad, el ámbito del sentir no acontece en un alma al margen del cuerpo ni en una subjetividad desencarnada.<sup>111</sup>

Pero, cuando Zubiri trata de la congeneridad de los actos humanos, el ámbito del sentir con el de las cosas, afirma que ambos son co-actuales. Para González, los actos no poseen el mismo carácter de realidad de las cosas que aparecen en ellos. Tenemos, por lo pronto, que considerar qué está presente en todo surgir. Como afirma González:

La alteridad propia del surgir nos posibilita una triple distinción: por una parte, las notas de la cosa sentida; por otra parte, las notas del cuerpo que siente, y por otro lado el propio surgir unitario en el que acontece tanto la alteridad respecto al surgir como la alteridad entre lo que surge.<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> Antonio González, *El “lugar geométrico” de la realidad*, <http://www.praxeologia.org/lugargeometrico.pdf> Consultado 20/VI/2019, p. 6.

<sup>108</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p. 79.

<sup>109</sup> Antonio González, *El “lugar geométrico...”*, p. 6.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>111</sup> *Idem*.

<sup>112</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 210.

Eso significa que todo acto acontece en el aquí de la corporeidad y su localización es el ámbito de mi corporeidad viva.<sup>113</sup> Entonces, nos encontramos al cuerpo como el lugar de todo surgir, y si queremos usar la analogía de Zubiri, el cuerpo sería el lugar geométrico de todo surgir.<sup>114</sup> Pero, el acto mismo que es término del surgir de todas las cosas permanece en una transparencia, lo que hace del cuerpo el lugar del surgir que no surge. A la corporeidad como lugar del surgir que no surge es a lo que González llama carne.<sup>115</sup>

Al tratar de la corporeidad humana como carne, estamos tratando a la carne como el lugar donde se sitúa el surgir de todas las cosas. De antemano podremos considerar a la carne como una praxis viva:

Si por praxis entendemos, al menos provisionalmente, el conjunto sistemático de los actos humanos, tenemos que decir, de acuerdo con lo que hemos visto hasta aquí, que la praxis nunca es nada externo al ser humano, sino más bien su patencia viva, transparente, inmediata a sí mismo, más inmediata a sí mismo que el yo o la subjetividad de la filosofía moderna. Y, al mismo tiempo, la praxis es siempre carnal. [...] La carne entraña un puro surgir, inseparablemente unido a lo que surge e inseparablemente unido a los contornos físicos de un cuerpo en el mundo. El yo fenomenológico no es un sujeto trascendente a lo inmediatamente dado. El yo fenomenológico es el surgir mismo como carne.<sup>116</sup>

Por eso no podemos considerar sino como un prejuicio moderno la existencia de un yo o sujeto como fundamento estable, autoconsciente e idéntico respecto de sí mismo que acompaña todos nuestros actos, como quiso la filosofía moderna. Ahora bien, desde la perspectiva descriptiva de los actos, la corporeidad viva no se agota en mero lugar situado del surgir. En el cuerpo también se da el surgir acotado de todos los actos, lo que da al cuerpo su carácter de persona.

Llamamos persona a eso que resuena en nuestra carne, que no es nada más que nuestra carne en cuanto surgir acotado de los actos. De las dos dimensiones de nuestra carne, a una de ellas, al surgir acotado de los actos, la denominamos “persona”. Dicho en otros términos: la persona no es algo distinto de nuestra carne, sino la “capa de actos” de nuestra carne, aquello que resuena corpóreamente pero que, sin embargo, no es nuestro cuerpo físico. La persona es el resonar carnal y expresivo de los actos del cuerpo.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 291

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 216. En la mirada fenomenológica, la carne sería lo equivalente al “cuerpo vivo” (*Leib*), a diferencia del mero “cuerpo físico” (*Körper*).

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 235.

La persona es el surgir de los actos carnalmente situados. Y por así serlo, es el resonar carnal y expresivo de la verdad, bondad y belleza de los actos. En la persona humana acontece el surgir de los actos, lo que la constituye en praxis viva.

Lo personal no reside primariamente en un sujeto por detrás de los actos, sino que puede encontrarse en los actos mismos. La categoría más adecuada para lo personal no es, como suele pensar la filosofía occidental, el sujeto. Antes que el ser “sujeto de” y el “estar sujeto a” tenemos el surgir mismo como carácter de los actos. Los actos, como actos, son en sí mismos esencialmente personales. En el surgir, carnal, corpóreo, tenemos la esencia misma de lo personal.<sup>118</sup>

Por ahora nos contentaremos con estas primeras afirmaciones sobre el carácter personal de los actos. Más adelante, tras enfrentarnos a la fundamentación de la ética, vamos a tener que retomar esta reflexión porque, si el cuerpo humano es una praxis viva, ¿qué se puede decir sobre el carácter de surgir que no surge respecto de aquello que sí surge en el surgir y que denominamos cosa?

Para concluir este apartado, al afirmar que los actos son actualizaciones, presentaciones, el surgir de las cosas como algo otro, salimos del ámbito de la correlación entre intelección y *logos*.<sup>119</sup> En este planteamiento, la intelección asume un carácter de acto, es decir, es un acto, como también consideramos actos a los actos de volición, los actos de memoria, los actos de imaginación, los actos de fonación, etc. Con ello, González, siguiendo a Xavier Zubiri, afirma que la inteligencia no se limita al *logos*, como nos hizo pensar la tradición filosófica por mucho tiempo, e integra en la preocupación filosófica aspectos de la vida humana que por mucho no fueron tenidos como verdaderos en la consideración del conocimiento, a ejemplo de lo que dice respecto a lo sensible, al cuerpo, a los afectos.

El camino adoptado por el autor es un camino analítico, el análisis de los actos. No ha sido necesario en ningún momento recurrir a esquemas que trascienden el nivel de los actos para presentar el punto de partida de la filosofía. La preocupación de González es hacer notar que el

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 259. Cuando González trata de las categorías de “sujeto de” y “estar sujeto a” se está refiriendo a distintos autores modernos y contemporáneos que persisten en la terminología subjetal para tratar del tema de la vinculación del individuo al prójimo, como modo de superar la antropología individualista griega y moderna. González hace ver que es un intento de superación parcial porque no logra salirse de las categorías de la modernidad. Es lo que el autor defiende sobre intentos como el de Lévinas. También necesitamos afirmar que el rechazo a las categorías subjetales no implica un rechazo al humanismo de la tradición moderna.

<sup>119</sup> Se puede ahondar en esta distinción a partir de la obra de Zubiri. Véase Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente, inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, 2011, pp. 86-87, 125, 131, 225-226, 167-168.

punto de partida de la filosofía, en los actos, requiere este ejercicio descriptivo y analítico y no el ejercicio teórico-explicativo, que le parece propio de las otras ciencias y no de la filosofía primera.

Tras haber presentado el punto de partida de la filosofía como una filosofía de los actos, podemos pasar a considerar aquello que el autor plantea como el modo de estructuración de los actos. La filosofía de los actos se constituye, para el autor, en una filosofía de la praxis o praxeología. ¿Qué entiende González por praxis?

### 3.3 Filosofía del acto: filosofía de la praxis

Lo primero que tenemos que decir es que el autor no está tomando la *praxis* en el sentido aristotélico, en contraposición a la *poiesis*.<sup>120</sup> Para Aristóteles, solamente aquellas actividades que tenían un fin en sí mismas eran reconocidas como praxis. Es lo que se puede decir de actividades como tocar un instrumento musical o la propia teoría como actividad humana. Ya la filosofía moderna entendió la praxis en el sentido de producción, lo que en la perspectiva del Estagirita sería el ámbito propio de la *poiesis*, como las actividades que no tienen un fin en sí mismas. Por ejemplo, arar la tierra.

Partiendo de su propia comprensión de los actos como el surgir de las cosas en alteridad radical, González afirma que *la praxis es el conjunto de todos los actos, sean cuales sean sus fines específicos, sea cual sea el origen de estos actos más allá de los actos mismos, y sean cuales sean sus efectos sobre el entorno*.<sup>121</sup> Así la praxis adquiere en González un ámbito más amplio, en donde todos los actos humanos tienen lugar, lo que incluye tanto la visión aristotélica como la visión moderna. Se puede decir también que la praxis es *la unidad de los actos en continuidad transcendental y fluyente, englobando todo tipo de actos, y sin distinguir inicialmente jerarquías entre ellos*.<sup>122</sup> Con ello podemos postular la equivalencia entre la praxis y la vida.

---

<sup>120</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 306.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>122</sup> Antonio González, *El problema del sujeto...*, p. 12.



Como el propio autor señala, este carácter de unidad se da a causa de la propia estructuración sistemática de los actos que en su respectividad adquieren un carácter estructural y estructurante de la praxis humana.

[...] a la praxis pertenece todo lo que, sin precisiones ulteriores, podemos llamar acciones, actuaciones o actividades, en la medida en que éstas están integradas por actos. Esta integración no es una simple suma de actos. Los actos como surgir de las cosas, muestran una radical unidad sistemática.<sup>123</sup>

Los distintos actos, como hechos primordiales, presentan funcionalidades elementales que se estructuran como unidades interrelacionadas. En la praxis humana, el autor distingue cuatro momentos que constituyen su estructura: el acto, la acción, la actuación y la actividad. Cada momento anterior está implícito y asumido en el momento ulterior conformando la estructura radical de la acción humana y, por ende, el objeto de la filosofía primera.

Podemos identificar varios tipos de actos: actos de imaginación, actos de memoria, actos de intelección, actos de sensación, actos de fonación. Pero, analíticamente, empezaremos por el acto de sensación, la presentación de la cosa en alteridad radical, como una unidad de propiedades sensibles.<sup>124</sup> Empero, estos actos de sensación nunca aparecen aislados. Siempre están funcionando vinculados a otros actos. En unidad con la sensación, lo sentido nos afecta y modifica nuestro tono vital<sup>125</sup> y lo sentido y su afectación generan en nosotros tendencias, voliciones, como movimientos corporales respecto a las cosas.<sup>126</sup>

Las sensaciones, afecciones y voliciones constituyen un sistema de actos, todos recíprocamente vinculados entre sí. [...] Pues bien, a esta dependencia funcional entre sensaciones, afecciones y voliciones la podemos denominar <<acción>>. La acción, así entendida, es un sistema integrado por tres tipos de actos: sensaciones, afecciones y voliciones.<sup>127</sup>

Como vemos, la acción constituye un primer nivel de estructuración de nuestros actos. Es cierto que podemos encontrar que cualquier acto también viene acompañado del sentido. Pero, aunque los actos vengan acompañados de sentido, es posible analíticamente reconocer el momento más elemental de la acción, constituida por estos tres actos. Si consideramos la acción, formada por la unidad elemental y funcional de los actos de sensación, afección y volición,

---

<sup>123</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 307.

<sup>124</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 83.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>127</sup> *Idem*.

podemos plantear qué sería de la acción si la consideramos también con la orientación del sentido. A la acción con sentido es a lo que González llama actuación.

En la actuación tenemos, además de los actos sensitivos, afectivos y volitivos, el acto de intelección del <<sentido>> de nuestra acción. [...] Desde esta perspectiva, las actuaciones son acciones a las que se les agregan los actos de entendimiento o actos <<intencionales>>.<sup>128</sup>

El sentido es lo que posibilita una orientación a las actuaciones. El sentido se establece a partir de las acciones pasadas que fijan, orientan y estructuran la acción presente. A este esquema que fija las acciones González lo llama esquema intencional.<sup>129</sup> La orientación de la acción mediante los esquemas intencionales tiene una vinculación estrecha con el pasado, con las acciones anteriores de cada individuo, pero, especialmente de los demás miembros que forman la sociedad. Cuando nacemos estamos insertos en una sociedad y cultura y nuestro modo de actuar está prefijado por aquellas y aquellos que nos precedieron. La actuación pende así del sentido que determinada acción tiene en un determinado contexto social.

Podemos considerar, sin embargo, que hay momentos en los que el sentido que fija la acción no nos posibilita una orientación adecuada. Son los casos en los que podemos plantear más de una posibilidad de respuesta para nuestra acción o los momentos en los que el sentido del que disponemos no nos da una respuesta satisfactoria y tenemos que buscar otro modo de orientar la acción. A nivel de la actuación no es posible resolver este problema. Entonces González plantea la necesidad de recurrir a los actos racionales.

Los actos racionales serían la intelección de nuevas posibilidades de actuación, es decir, la intelección de lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos.<sup>130</sup> A la estructuración de la acción, con el sentido (actuación) más los actos racionales es a lo que el autor llama actividad.

El propósito primero de exponer las estructuras de la praxis –acto, acción, actuación y actividad– no tiene por objetivo presentar a fondo todo el planteamiento del autor. Lo que nos interesa en este primer momento es solamente presentar sus lineamientos generales y dar una visión de conjunto de qué son los actos y su estructuración. Y dado que queremos comprender la moralidad humana desde la praxis, presentaremos el carácter moral de las acciones y de las

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 149.

actuaciones en miras a plantear la fundamentación de la ética y, por ende, de los derechos humanos.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Hay que notar que, a la hora de comprender la dimensión moral, entran en juego otras dimensiones de la estructura de la praxis. Así que, además de la dimensión moral, tendremos que presentar algunos aspectos de la dimensión personal y social de las acciones, actuaciones y de la actividad. En el caso de esta última, entran en juego otras dimensiones que le son propias, como la dimensión histórica y el carácter ético. También advertimos que lo planteado en este apartado no agota toda la diversidad y riqueza de los actos. Al paso que la investigación avance, haremos lo posible para presentar y explicar aspectos que todavía no hemos podido tratar de la praxis y que nos parecen importantes para la investigación.

## **CAPÍTULO IV. ESTRUCTURAS DE LA PRAXIS Y FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA**

Lo que nos acerca a la lectura de Antonio González es el interés por buscar una orientación para la acción humana, con miras a plantear una fundamentación de los derechos humanos. Dicho interés está íntimamente vinculado a las limitaciones que reconocemos en el proyecto de derechos humanos fundamentados en la naturaleza humana. No sólo, sino también el interés de comprender las limitaciones de los derechos humanos, teniendo como referencia las críticas que se les hacen desde la tensión que existe entre la moralidad y la legalidad de los derechos –ya que, en cierto sentido, penden del reconocimiento del Estado o del conjunto de Estados. La crítica de su ineficacia o insuficiencia se da porque en muchos Estados la formulación de leyes y políticas públicas generan violaciones de derechos humanos, o porque la existencia de leyes no garantiza un régimen seguro de promoción de derechos sea en la cultura de las relaciones interpersonales, sea en el plano de la acción del Estado mediante sus organismos.

La lectura de González nos hace reconocer que su propuesta de filosofía primera no aporta una fundamentación inmediata para los derechos humanos, ya que esta preocupación estaría más allá de los actos. Hacerlo desde este punto de vista, buscando en las estructuras de la praxis momentos desde donde concebir la existencia de derechos sería caer en un modelo explicativo que rebasa el sentido de la filosofía primera, o sería regresar a la naturaleza humana, punto de partida que hemos cuestionado.

A pesar de ello, el modo de estructuración y sistematización de la praxis humana abre posibilidades para una comprensión de los derechos humanos. El camino que proponemos está orientado justamente por la fundamentación fáctica de la ética que aparece en la actividad humana, que el autor propone como una ética formal de la justicia, desde la cual podemos comprender el surgimiento de los derechos humanos. Hay que considerar que la actividad humana, que vimos no se identifica con los actos racionales. Pudiera parecer que sí, pero, como se trata de un proceso integrado de actos, la actividad humana está conformada por los actos racionales en unidad estructural con las acciones y las actuaciones. Entonces, lo que haremos en este capítulo será presentar la fundamentación de la ética, a partir de un análisis integrado de la

actividad, señalando el proceso de estructuración de los actos en miras de ofrecer nuestra visión de los derechos humanos, ya no desde el fundamento moderno, sino desde la praxis.<sup>132</sup>

#### 4.1 La estructuración de los actos: las acciones

Nuestro punto de partida en este momento será un análisis de las acciones. Para los fines de fundamentación de la ética basta con empezar profundizando en algunos aspectos de las acciones y, en seguida, de las actuaciones y de la actividad. Como ya hemos señalado, las acciones son una unidad elemental y funcional de actos, en las cuales los actos de sensación, de afección y de volición aparecen recíprocamente vinculados entre sí como un sistema. Todavía no se trata de una unidad con sentido. Analíticamente podemos considerar su carácter de independencia respecto del sentido. En las acciones, podemos identificar algunas características. La primera de ellas es su carácter personal.

El carácter personal de nuestras acciones consiste en su distensión, determinada por la alteridad radical que hay en sus actos. [...] Esta distensión no es un tipo de acto entre otros posibles, sino un momento que caracteriza a toda acción humana en cuanto que en ella hay una alteridad radical. [...] en la filosofía primera propiamente no tenemos sujetos, sino más bien <<agentes>> personales.<sup>133</sup>

Como el carácter personal es la distensión, el agente está en la distensión. La distensión es el carácter de apertura de cada acto que compone a la acción. Esta apertura significa que el ser humano no está predeterminado de antemano en las respuestas que da en función de la alteridad de las cosas en los actos. Sensación, afección y volición están en distensión, en apertura, incluso de modo autónomo el uno respecto a los otros. La apertura se clausura a partir del momento en que se constituye una respuesta.

La persona está en la distensión y este acceso primario es lo que podemos llamar de intimidad.<sup>134</sup> Esta distensión es determinada por la alteridad radical que hay en los actos, en los que las cosas se presentan en alteridad radical. Entre las distintas cosas que surgen en nuestros actos, están las demás personas. Los demás también surgen en nuestros actos en alteridad radical. El surgir de los demás posee el mismo carácter de alteridad que modifica nuestro tono

---

<sup>132</sup> Para el autor, el propio proceso de estructuración de los actos es lo que él llama praxis. “La praxis es el proceso integrado de todos nuestros actos o, en fórmula equivalente: la praxis es el proceso del surgir”, Antonio González, *Surgimiento...*, p. 308.

<sup>133</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 93.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 94.

vital y queda en tendencia, en espera de una respuesta. No se trata solamente de que los otros se actualicen en alteridad radical en mis acciones. Al hacerlo, los demás intervienen en mis actos y moldean las tendencias de respuesta, al permitir o negar mi acceso a las cosas, sean estas cosas personales o no. Además, esta intervención no pende del cuanto somos conscientes o no de la actualización de los demás en nuestros actos, pues los actos conscientes no agotan todos los tipos de actos. Por todo ello es que los demás intervienen directamente en nuestras acciones.

La intervención de los demás en el transcurso de mis acciones se da por la propia apertura de los actos. Los demás pueden intervenir en mis actos haciendo que mi afección y volición sean modificadas por ellos. La actualización de los demás en mis actos se caracteriza como una intervención real y física de los demás en mis acciones.<sup>135</sup> El hecho de que los demás se inserten en el transcurso de nuestras acciones es lo que genera el carácter social de las acciones. Vale resaltar que tanto el carácter personal como social de los actos tienen su raíz común en la distensión, en el modo como los actos están en apertura a todas las cosas.

Que los otros puedan intervenir en el transcurso de mis acciones es lo que posibilita plantear un poder social. Esto significa que los demás tienen el poder de determinar, modular la estructura interna de las acciones de uno. Como afirma Zubiri, lo radical de esta intervención de los demás en mis acciones es lo humano que viene de fuera mediante los demás.<sup>136</sup>

El carácter social de las acciones les confiere una dimensión comunicativa y una dimensión económica. La dimensión comunicativa se expresa tanto en el modo de surgir de las cosas en los actos en alteridad radical, aspecto común a todo lo que surge, como en la presencia de los otros interviniendo en el transcurso de las acciones. Y la dimensión económica significa que los demás pueden intervenir en mis acciones permitiendo o negando mi acceso a las cosas. *La socialidad de las propias acciones es <<económica>> porque incluye la lucha por el acceso a las cosas.*<sup>137</sup> Además de ello, para los propósitos de esta investigación, consideramos particularmente el carácter moral de las acciones.

---

<sup>135</sup> Es por eso por lo que Zubiri afirma que el animal humano está vertido a los demás y esta versión es física y real. Es física porque arranca de las estructuras biológicas, por las cuales estamos abiertos a los otros seres vivos de la especie humana; es física, porque físicamente los otros están en mí; es real porque va cobrando los límites de una socorrenca humana. Hay que notar que lo que Zubiri trata en el contexto de una antropología filosófica, González ubica en el propio análisis de los actos estructurados en las acciones. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, pp. 237-238.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p.238.

<sup>137</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 98.

El carácter moral resulta del propio modo de distensión de las acciones, a causa de la alteridad de las cosas en los actos. Esto significa que la acción no está prefijada o predeterminada por las cosas, sino abierta, lo que le da un carácter de liberalidad. Como en las acciones ubicamos los actos de sensación, de afección y de volición, las acciones están abiertas a gozar el bien y a sufrir el mal. Cuando los demás intervienen en mis acciones, podemos considerar el resultado de la intervención como un bien o un mal social. Si esta intervención adquiere formas de privación o acceso a las cosas, el bien o el mal son un bien o un mal económico.

Hay que considerar que el carácter moral en las acciones asume rasgos de una moral elemental, por la propia estructura y modo de formalidad de las acciones. Lo elemental significa que en las acciones lo moral no asume rasgos de un sistema estructurado de normas o valores. Las acciones pueden ser buenas cuando producen bienes elementales en los demás, como el gusto, el placer, la atracción. Al revés, serán malas acciones, cuando generan males elementales en los demás, como dolor, disgusto y aversión.

Los bienes y males elementales están directamente relacionados con la intervención de los demás en el transcurso de nuestras acciones. Los demás intervienen en nuestras acciones mediante aquello que ponen a nuestra disposición y también de lo que ellos nos niegan. De modo elemental, el modo como los demás nos tratan en los primeros años -con afecto o poco afecto, con empatía o antipatía- van configurando nuestra realidad.<sup>138</sup>

Los afectos son bienes elementales importantes, ya que repercuten directamente en nuestro tono vital. Por eso que, en situaciones de guerra y conflicto armado, zonas de violencia estructural o de culturas profundamente represoras, como las de rasgo patriarcal y machista, la privación del afecto deja huellas profundas en la vida de las personas. Lo que queremos hacer notar con estos ejemplos es, primero, que lo más radicalmente humano en nuestra apertura ante el mundo, las cosas. Además, que el punto de la afinidad entre el ser humano y las cosas no es una elaboración lógica ni tampoco un modelo explicativo como representación de videncias claras. Es más bien radicalmente el sentir en afección, es estar en las cosas afectados por ellas y exigidos a dar respuestas liberadas.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p.239.

<sup>139</sup> Como se trata de la liberalidad de las acciones, preferimos el término liberadas al término libres. Este último carga con las connotaciones propias de la libertad en términos metafísicos, que no es compatible con la liberalidad de las acciones. Tampoco usamos el término liberales, por las connotaciones que carga respecto del modelo económico.

Segundo, que todas las cosas están mediadas por los demás: son ellos que nos permiten o nos niegan el acceso a las cosas. Pero tenemos que comprender los bienes elementales también a partir de otros bienes que acompañan la vida humana y que pueden redundar en gusto, placer o atracción: como la alimentación diaria; condiciones básicas de aseo y cuidados médicos; protección respecto a intemperies; etc.

A propósito de los bienes elementales, podríamos pensar en una condición propia del ser humano que es la *socorrenia*,<sup>140</sup> donde la estructura humana está abierta a la presencia e intervención de los demás. Consideramos que sobre estos bienes elementales se pueden estructurar bienes ulteriores que tienen como fin último la propia realización de los bienes elementales. Por ejemplo, todo lo que ha producido el ser humano, a partir del desarrollo de la técnica, para expandir el bienestar humano y hacerle capaz de manejar las intemperies, el hambre, de mantener su estado de bienestar psicobiológico serían bienes ulteriores.

## 4.2 Las actuaciones

Las actuaciones son acciones con sentido. Las actuaciones son un sistema de actos sensitivos, afectivos, volitivos e intencionales.<sup>141</sup> Se trata de acciones orientadas por un esquema intencional. El esquema intencional es la estructura que organiza y estructura internamente nuestras actuaciones presentes con base en las actuaciones pasadas, fijadas y orientadas con un sentido.<sup>142</sup>

¿Qué pasa con los actos que estructuran la acción? Cuando se trata de las actuaciones, los actos adquieren un sentido respecto a la función que las cosas desempeñan en nuestras actuaciones. Las sensaciones con sentido son las percepciones. El esquema intencional posibilita que las sensaciones sean entendidas a causa de su sentido. Las afecciones con sentido son las emociones y las voliciones son los deseos.

Como afirma González, *los esquemas intencionales no son primariamente <<representaciones>> de las cosas, sino más bien aquello que orienta el sistema de actos que constituye la actuación.*<sup>143</sup> Con ello hay que notar que las percepciones, las emociones y los

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>141</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 112.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 115.



deseos varían de acuerdo con las experiencias pasadas y de acuerdo con la lengua, lo que atesta el carácter sociocultural de las mismas.

Ya dijimos que los otros intervienen en nuestras acciones conformando su carácter social, en las actuaciones la interferencia de los demás se da mediante la entrega de los esquemas intencionales que las fijan u orientan. Con ello podemos reconocer la importancia del pasado y de la tradición<sup>144</sup> en la conformación social de las actuaciones. También tenemos que considerar que nuestro modo de inteligir lo cósmico, lo animal, lo distintamente humano y lo trascendente está permeado por los esquemas intencionales que heredamos y puede cambiar dependiendo de los esquemas intencionales compartidos. Y, además, que en cuanto socialmente determinadas, las actuaciones pueden formar sistemas.

Las actuaciones sociales en unidad de sistema constituyen lo que podemos llamar el sistema social o, simplemente, la sociedad. La sociedad así entendida, es un sistema de actuaciones. En la sociedad, la intervención propia de las actuaciones cristaliza en estructuras sociales permanentes.<sup>145</sup>

Las actuaciones también tienen un carácter moral. De entrada, pareciera que el problema estaría bien planteado al considerar la moralidad respectiva a la bondad o maldad presente en los esquemas intencionales. Según González, considerar la moralidad nomás enfocándonos en los esquemas intencionales, nos haría perder de vista el proceso de estructuración de la praxis que incluye no solamente los esquemas intencionales, sino también el aspecto de bien o mal elemental ya presentes en las acciones. Ahora bien, ¿cómo plantear la moralidad de las acciones?

[Resultaría de la] selección adecuada entre los bienes y males elementales: una actuación es buena si de hecho opera una selección adecuada entre los bienes y males elementales; una actuación es mala, si de hecho su selección entre bienes y males elementales resulta inadecuada.<sup>146</sup>

Hay consecuencias importantes a considerar en función del planteamiento del autor. ¿Qué sería lo moral? No se trataría del conjunto de valores, normas, bienes finales y deberes fijados por el grupo social con miras a orientar las acciones virtuosas.<sup>147</sup> Para González, todos

---

<sup>144</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano, individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 76-86.

<sup>145</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 134.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>147</sup> González distingue dos tipos de actuaciones: las acciones virtuosas, las actuaciones orientadas por una elección adecuada de los bienes finales y acciones torpes, las actuaciones orientadas por una elección inadecuada. Él afirma que prefiere esta caracterización a la clásica oposición virtud y vicio, ya que la primera tiene un carácter dinámico que no se agota en la mera repetición de acciones buenas, sino en la acción que realiza una elección adecuada de bienes o males elementales y no solamente queda a nivel de las intenciones. Por otro lado, la torpeza sería en realidad lo opuesto a la virtud. *Ibidem*, p. 143.

los intentos de plantear el problema moral se quedan en los esquemas intencionales, porque están orientados a los valores, normas, bienes finales y deseos. La moral se trataría más bien de una moral concreta, como sistema de actuaciones sociales, en un sistema social.<sup>148</sup> Se puede considerar que lo moral es la acción virtuosa,<sup>149</sup> orientada por una buena elección de bienes o males elementales.

La actuación abre paso a la actividad justamente en el momento en que los esquemas intencionales vigentes son insuficientes para orientar la acción de la persona. La actividad sería la apropiación de determinada posibilidad de actuación, entendida tanto como elección entre posibilidades distintas ya conocidas como postulación y apropiación de una nueva posibilidad. En la actividad se da la integración del acto racional a la acción y a la actuación.

### **4.3 La actividad**

Como ya veníamos diciendo, el modo de formalidad de las cosas en los actos es un surgir en alteridad radical. En la actividad, ya no se trata de la alteridad radical como formalidad del surgir de las cosas, sino la alteridad de lo que las cosas pudieran ser con independencia de los actos.

Si las cosas se actualizan en nuestros actos como radicalmente distintas de ellos, estamos en cierto modo impelidos a preguntarnos por lo que ellas sean más allá de nuestros actos. La alteridad se ha hecho máxima: ya no se trata de un carácter propio de las cosas en nuestros actos, sino de aquello que las cosas puedan ser con independencia de cualquier acto. [...] Es una alteridad <<real>>, que no acontece en nuestros actos, sino más allá de los mismos. A esta alteridad la podemos denominar simplemente <<realidad>>.

De este modo, el conjunto de las cosas tal como son con independencia de nuestros actos es el mundo. Postuladas la realidad y el mundo, tenemos que afirmar que la actividad tiene una característica importante: un carácter creativo que se expresa de distintos modos. Primero, la actividad tiene un carácter de futurición: postula lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos; segundo, un carácter innovador: ante la imposibilidad de disponer de un

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>149</sup> “El término <<virtud>> tiene la ventaja de referirse a la actuación como un todo, incluyendo tanto sus momentos accionales como su organización mediante un esquema intencional. [...] Aquí le damos a la virtud su sentido etimológico de *virtus* o *dýnamis*, pues la actuación <<virtuosa>> no consiste en la repetición de las acciones buenas, sino en una actuación que, de hecho, y no sólo en las intenciones de actor, opera una selección adecuada de bienes y males elementales. Por eso mismo, lo que se opone a la virtud no es tanto el vicio, sino la torpeza”. *Ibidem*, p. 143.

esquema intencional, puede crear uno nuevo para orientar la acción; tercero, un carácter experiencial: entre lo viejo de los esquemas ya probados y la creación de nuevos, va proporcionando experiencia; cuarto, un carácter transformador, porque no se limita a postular qué son las cosas con independencia de nuestros actos, sino también qué pudieran ser, qué otras posibilidades ofrecen; por fin, el carácter inquieto: el surgir mismo de las cosas impone la necesidad de que nos apropiemos una posibilidad.

Pasamos ahora a considerar el carácter personal de la actividad: el agente de las acciones y el actor de las actuaciones se vuelve autor de las actividades, pues tiene ante sí mismo el encargo de crear posibilidades. Las posibilidades que uno se apropia individualmente constituyen su propia biografía. La biografía tiene una dinamicidad propia, primero porque pende de la elección de posibilidades y, segundo, porque la búsqueda de fundamento en realidad abre paso a la pregunta por lo que somos en realidad.

Veníamos diciendo que la acción y la actuación tenían un carácter social, dada la presencia de los demás en nuestros actos. Cuando se trata de la actividad, la presencia de los demás adquiere un aspecto particular.

Esta determinación de las propias posibilidades por los otros y esta apropiación colectiva de posibilidades constituyen las dos dimensiones de la <<historicidad>>. La historicidad es un carácter de la actividad humana en cuanto que en ella nos encontramos con un dinamismo de apropiación social de posibilidades. Cada posibilidad apropiada socialmente es principio de nuevas posibilidades. A este dinamismo de posibilidad social es a lo que se puede llamar <<historia>>.<sup>150</sup>

Del carácter social e histórico, pasamos a considerar el carácter moral de la actividad. En palabras de González, tenemos que reconocer junto a las acciones y las actuaciones lo propio de los actos racionales, que es buscar lo que las cosas son con independencia de nuestros actos. La razón buscará lo que es lo moral más allá de las dimensiones morales que están presentes tanto como moral elemental en las acciones como en la moralidad de los esquemas intencionales de las actuaciones.

Esta puesta en marcha de los actos racionales, más allá de los actos, hace que nos situemos en un plano en donde mis acciones y actuaciones morales se encuentran entre los contenidos morales de las acciones y actuaciones de los demás. Esto significa que en el ámbito de la razón todos mis bienes elementales y virtudes están situados en el mismo ámbito de los

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 159.

bienes elementales y virtudes de los demás, lo que configura en el plano moral un permanente trascender mis propios criterios morales para situarlos entre los criterios morales de los demás.<sup>151</sup> Todo ello es una formalidad de la razón en cuanto hecho primordial.

El acto racional no se identifica con la actividad, lo que nos hace ver que el acto racional es un acto como lo es un acto de sensación, de afección y de volición. Aunque se trate del momento ulterior de estructuración de la praxis –la actividad–, tenemos que reconocer el carácter simple y primordial del acto racional en cuanto acto. Con ello, llegamos a postular con González que el hecho moral de la razón es un hecho primordial dotado de verdad simple. Como hecho primordial, es trascendental accesible a todo ser humano porque se trata de un punto de partida para toda reflexión ética.<sup>152</sup>

Ahora bien, su verdad simple no se sitúa en el ámbito de las cosas que surgen, sino son una remisión a la propia praxis humana en su transparencia, como praxis viva. Los actos tienen un carácter de verdad, de belleza y de bondad que ya hemos señalado antes. El surgir carga consigo un carácter primigenio de eticidad que se expresa en la praxis, en el vivir mismo. Un vivir que es bueno, bello y verdadero en el ámbito invisible del surgir.

Una praxis que, antes de ser una idea, o un fin que puede proponerse ante nuestros actos, es primeramente un surgir invisible, distinto de todas las cosas. Aquí justamente tienen razón Hume, y Kant, al reconocer una diferencia inexorable entre el ámbito del ser, es decir, el ámbito de las cosas que surgen, y el ámbito propiamente moral. El ámbito moral es el ámbito radical de la praxis viva, el ámbito del surgir. Al mismo tiempo, ya podemos entender por qué Kant pudo hablar de lo moral como *Faktum*. Y es que la raíz de la moral se sitúa precisamente en el ámbito fáctico, pero absoluto, de los actos.<sup>153</sup>

Como el hecho moral se trata de un hecho primordial de la razón, podemos formular sus características formales. Lo primero es el carácter igualitario, ya que sitúa nuestros bienes elementales y virtudes en el mismo plano de los bienes elementales y virtudes de los demás. Segundo, un carácter interpersonal, porque los actos racionales nos permiten ponernos en la perspectiva del otro.<sup>154</sup> Tercero, la universalidad, ya que a la hora que la razón sitúa mis bienes

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 180-181.

<sup>152</sup> “En cuanto que partimos de la estructura misma de los actos racionales, nos estamos refiriendo a algo que concierne a todo ser racional, y no sólo a los que participan con honestidad en un diálogo auténtico, ni tampoco solamente a los que tengan con frecuencia una vivencia del rostro interpelante del otro.” *Ibidem*, p. 182.

<sup>153</sup> Antonio González, *El surgir de la ética...*, p. 244-245. Lo subrayado es del autor.

<sup>154</sup> “El otro se actualiza en nuestras acciones como un sistema de propiedades, el cual recibe un sentido que le proporcionan los esquemas intencionales que orientan nuestras actuaciones. Todo esto está en nuestros actos, y constituye el punto de partida para preguntarnos por la realidad del otro con independencia de nuestros actos”, Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 157.

elementales y virtudes en el mismo plan que los de los demás, este “los demás” puede asumir el carácter de todos los demás. Lo que González construye, por lo tanto, es la propuesta de una ética formal de la justicia.

El igualitarismo, el interpersonalismo y el universalismo pueden ser subsumidos en el concepto de <<justicia>>, que de este modo cobraría tanto matices helénicos (la justicia como equidad) como matices semíticos (la justicia como relación personal). Si el dinamismo propio de los actos racionales nos conduce a estructurar nuestra actividad según los principios de la justicia, podemos decir que esta fundamentación fáctica de la ética apunta a una ética formal de la justicia.<sup>155</sup>

González nos brinda, así, una fundamentación fáctica de la ética que no es fruto de un formalismo abstracto, pues no se trata de la postulación de condiciones de posibilidad *a priori* del hecho moral. No deja de ser una ética formal, ya que los contenidos de la ética penden de la aplicación de los tres criterios que están puestos arriba. Cabe considerar el profundo interés del autor, y nuestro, en buscar una orientación para la acción humana. Esta orientación tiene como punto de partida el aspecto formal de la ética. Tras haber presentado el camino de fundamentación de la ética, nos toca ahora presentar nuestra visión de los derechos humanos.

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 184.

## **CAPÍTULO V. LA RESPUESTA DE LOS DERECHOS HUMANOS: APORTACIONES DESDE LA PRAXIS**

A partir de la fundamentación de la ética que propone Antonio González, podemos emprender la tarea de fundamentación de los derechos humanos. Hay que notar que ya no se trata de comprender la fundamentación en el sentido que veníamos tratando este término cuando hablábamos de la naturaleza humana. El fundamento que encontramos para los derechos humanos no equivale a la consideración de un conjunto de derechos innatos y ahistóricos propios de una esencia humana siempre idéntica e inmutable. Lo que es propio del ser humano es el carácter personal de los actos, su apertura y liberalidad, mediante los cuales el ser humano responde a las cosas a las que se enfrenta, entre ellas, las que dicen respecto al convivio social y a los conflictos morales.

De este modo, en este apartado, ofreceremos nuestra visión de los derechos humanos como una respuesta de la actividad ética a diversos conflictos de orden moral. La reflexión nos conduce a plantear si hay derechos más exigibles que otros. Además, necesitamos considerar las consecuencias de plantear los derechos humanos desde la praxis. Así, ofreceremos algunas reflexiones acerca de los derechos humanos en su vinculación con la moralidad y de la legalidad. Al tratar el tema de la legalidad, se nos hace importante considerar los derechos humanos en el ámbito de la convivencia humana en nuestro modelo de asociación política, el Estado nacional y el sistema de Estados. Lo que queremos demostrar es que los derechos humanos pueden convertirse en un clave de lectura crítica de nuestro tiempo cuando considerados desde la praxis.

### **5.1 La actividad ética y los derechos humanos**

El punto de partida de la ética sería el hecho moral como hecho primordial que, en su búsqueda de encontrar qué podrían ser las cosas con independencia de los actos, está arrojado a un permanente trascender los actos mismos. Entre las cosas que se presentan en los actos, estarían los conflictos morales. Frente a ellos, los actos racionales marchan en busca de nuevas posibilidades, abriendo paso a la búsqueda y respuesta ética.

Los derechos humanos serían una respuesta a diversos conflictos de orden moral que han acompañado el paso de una sociedad feudal y estamental de matriz colonial, a la formación de

los Estados nacionales y, consecuentemente, del llamado sistema internacional, estructurado en la matriz capitalista tras los sucesos de las dos grandes guerras del siglo XX. Esto significa que los derechos humanos no dicen respecto a un conjunto de derechos innatos o inherentes al ser humano a causa de una esencia humana ahistórica. Como respuesta de la actividad ética, son un intento de responder éticamente a un conjunto de desafíos morales que han acompañado un tipo de sociedad y organización política, con un potencial contestatario de la moral vigente en una sociedad, actuando en las fronteras de la comprensión de lo que vendría a ser el ser humano.

Los derechos humanos, como propuesta de la actividad ética, cargan con un tipo de *verdad actual* que es la verdad de la actualización de las cosas en las acciones en términos de bienes o males elementales; cargan un momento de *verdad dual*, como adecuación de una selección adecuada o inadecuada de los bienes elementales presentes en la actuación y, por último, pero no menos importante, cargan un momento de *verdad racional*, como esbozo de lo que los actos racionales postulan como posible en la realidad. Con los elementos que aparecen, podemos considerar que los derechos humanos son verdaderos –en los tres sentidos anteriormente mencionados– en la tarea de orientación de la acción humana.

Si en las acciones nos encontramos con una moralidad elemental, propia de la apertura de los actos, configurada por la intervención de los demás, tenemos que plantear los derechos humanos en respectividad al surgir de la moralidad en las acciones. Decíamos que la dimensión moral está mediada por la intervención de los demás a través de los bienes y males elementales. Una auténtica comprensión de los derechos humanos necesitaría arrancar de esta dimensión más elemental, del modo como intervenimos en las acciones de los demás y del modo como permitimos o negamos a los otros el acceso a las cosas.

Esto significa que aquellas leyes que una sociedad establece no agotan la riqueza, diversidad y radicalidad de los derechos humanos. Lo moral no está fundado en los esquemas intencionales que orientan a las actuaciones, sino en la selección adecuada de los bienes elementales que hace que una determinada acción sea virtuosa. La propia actividad humana, que esboza posibilidades nuevas de contestar a los conflictos morales, está en respectividad a los bienes y males elementales, lo que convierte a la ética en una llamada a garantizar la propia continuidad de la praxis, con miras a que el dolor, el disgusto o la aversión no inviabilicen la sustantividad humana, no quiten al ser humano el gusto y el placer de vivir, de gozarse en la vida.

Esto significa que, antes de determinar cuál actividad es la mejor, o cuál es la que <<naturalmente>> constituye el fin de la vida humana, nos encontramos con un estrato primigenio y radical de eticidad. Y es que la praxis viva en general es buena por el mero hecho de ser tal. Las cosas o las actuaciones son buenas en la medida en que remiten a esa bondad originaria de la praxis. [...] Del mismo modo que no todas las cosas reflejan de la misma manera la belleza del surgir, tampoco todas las cosas, ni todas las normas, ni todos los comportamientos reflejan ni protegen en igual manera la praxis viva de la que surgen.<sup>156</sup>

El alimento, el buen trato, los afectos, la seguridad, el aseo, el cuidado en las enfermedades son formas elementales en las que vamos entregando a los demás lo humano de la vida humana. A la hora de pensar concretamente los derechos humanos no podemos perder de vista esta dimensión más radical que surge en las acciones y que acompaña la moralidad humana, de los actos a la actividad ética. Esto nos abre la necesidad de considerar si habría derechos más exigibles que otros o lo que es lo mismo si podemos considerar algunos derechos como prioritarios respecto de otros.

## **5.2 ¿Tendríamos que hablar de una jerarquía en los derechos humanos?**

En la tradición de los derechos humanos hay un intento, analítico y pedagógico, por distinguir tres generaciones distintas de derechos humanos: los derechos humanos de primera generación –surgidos de las luchas liberales en contra del Absolutismo Clásico (el derecho a la vida, a la libertad, a la expresión del pensamiento, entre otros), que se concretaron contra el Estado; los derechos de segunda generación serían los económicos, sociales y culturales, derechos colectivos, nacidos de las luchas socialistas del siglo XIX, a partir de la crítica a las insuficiencias de los derechos liberales (derecho a la educación, al trabajo, a la salud, a la vivienda, etc.), exigibles mediante una acción positiva del Estado; mientras que los derechos de tercera generación serían los derechos de los pueblos, relativos a las relaciones entre los países y naciones, objetivando una mejor distribución de la riqueza, el respeto mutuo y el aprovechamiento de la naturaleza (derecho al medio ambiente sano, a la cooperación internacional, al desarrollo, etc).<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Antonio González, *El surgir de la ética...*, p. 244.

<sup>157</sup> Jayme Benvenuto Lima Jr., *Os direitos humanos econômicos, sociais e culturais*, Editora Renovar, Rio de Janeiro - São Paulo, 2001, p. 77.



Lo que resulta problemático en esta división generacional de los derechos humanos es que oculta la respectividad entre cada “generación” de los derechos, llevando a consecuencias políticas importantes. Esta división ha servido en el plano de las disputas del pos-Segunda Guerra para encauzar políticas que consideraban a unos derechos como preferibles respecto de otros. Los países del eje capitalista no lograban considerar como derechos plenos los derechos económicos, sociales y culturales; en tanto que los países del eje soviético defendían la prioridad de estos últimos como los auténticos derechos humanos.<sup>158</sup>

La dificultad que se impone es aquella misma presentada por Jayme Benvenuto Jr. cuando afirma que, al tratar de los derechos humanos, es necesario considerarlos desde una perspectiva indivisible e integral.

Sostengo que los derechos humanos económicos, sociales y culturales son tan derechos humanos cuanto todos los otros, razón por la cual debemos afirmar los mecanismos ya existentes para su exigibilidad, como también crear otros que vengan a ser necesarios. Al afirmar la indivisibilidad de los derechos humanos, procuro demostrar también las consecuencias prácticas de la afirmación de este concepto. Esa, por lo tanto, no es una discusión de importancia meramente teórica, sin un resultado práctico en la vida de las personas, y particularmente de los movimientos y grupos de derechos humanos. Entre esas consecuencias se encuentra la necesidad de establecer un patrón de exigibilidad para todos los derechos humanos, independientemente de clasificaciones o categorizaciones.<sup>159</sup>

Pensar la indivisibilidad de los derechos humanos significa considerar que la actividad ética tiene un carácter de universalidad que es una exigencia de la propia razón. Sin embargo, tenemos que considerar si no tendríamos que pensar en unos derechos prioritarios o preferibles a otros. Respecto a ello, al proponer su método de la historización de los derechos humanos, Ellacuría argumenta que, para alcanzar la universalización histórica de los derechos, hay que pensar en una jerarquización de estos.

Sobre todo, una jerarquización cronológica, de modo que haya de empezarse por conseguir y asegurar unos derechos, que tal vez no sean los más altos axiológicamente, pero que son los más necesarios y urgentes por constituir las condiciones reales para que los valores superiores puedan tener efectividad real y universal.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Como ya afirmamos en el principio, la idea de ser humano determinará la comprensión de la moral y de los derechos humanos. Es lo que vemos en las disputas políticas de la Guerra Fría en las que cada conjunto de países defendía su visión del ser humano.

<sup>159</sup> Jayme Benvenuto, *O caráter expansivo dos direitos humanos, afirmação de sua indivisibilidade e exigibilidade*, <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/32248-38486-1-PB.pdf> Consultado 20/1/2019, p. 1.

<sup>160</sup> Ignacio Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, 2001, p. 443.

Ellacuría propone la jerarquización de los derechos humanos, desde la historización de los conceptos, como modo de verificación real de lo postulado en la respuesta de los derechos humanos, con miras a una universalización histórica y realizable. Para el autor, estos derechos más necesarios y urgentes serían aquellos que podrían proporcionar las condiciones mínimas reales de vida a la mayoría de la población global. Si esto fuera posible, se trataría de derechos, realmente, humanos.<sup>161</sup> Es decir, serían realmente humanos porque la gran mayoría de los humanos los poseen.

La propuesta de Ellacuría encuentra sentido en aquello que aquí estamos proponiendo como respuesta de los derechos humanos a partir de la praxis viva, ya que la respuesta de la ética tiene como punto de partida la continuidad de la praxis viva, es decir, de la vida humana.<sup>162</sup> Con ello afirmamos con Benvenuto Jr. la indivisibilidad de los derechos humanos, ya que no podemos considerar los derechos humanos de modo parcial sin tener en cuenta la integralidad de la vida. Sin embargo, consideramos que garantizar la continuidad biológica de la vida humana, su praxis viva, es lo elemental, como prioridad o preferencia, en términos de derechos humanos. Eso es importante porque la vida humana se estructura y se abre en sus distintas dimensiones -lo social, lo político, lo histórico, lo institucional- a partir de su principio en la sustantividad biológica, como carácter físico de la realidad humana.

Ahora bien, retomando la propuesta de Ellacuría, que defiende que hay que empezar por aquellos derechos más necesarios y urgentes, consideramos que la respectividad al contexto histórico y social es lo que determinará cuáles derechos serán preferibles o prioritarios en cada caso como modo de garantizar la continuidad de la praxis humana. Determinados derechos serán más exigibles que otros siempre y cuando se trate de situaciones reales en las que el ser humano se encuentre bajo violaciones a ciertos aspectos de su vida.

Eso nos exige considerar que las violaciones de derechos humanos asumen carácter estructural por la propia respectividad de las acciones humanas. Y que cierto tipo de dinamismo social conlleva un conjunto de prácticas que articulan distintas violaciones de derechos. Por

---

<sup>161</sup> Ellacuría concibe la universalidad de los derechos humanos en su dimensión real e histórica. Su criterio es mirar las condiciones reales de vida de la población: si todos los seres humanos o las mayorías tienen garantizado cierto derecho, significa para él que este derecho tiende a ser realmente universal y humano. De ahí que el autor identifica la pobreza como la condición que une a más personas en todas partes del mundo, lo que direcciona su opción real de pensar los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y mayorías populares, para su liberación.

<sup>162</sup> Al tratar de la vida humana hay que acordarse de lo que anteriormente expusimos de que no se trata de un formalismo abstracto. La vida, en esta perspectiva, ya estaría cualificada internamente.

ejemplo, en países con un pasado esclavista es común que los negros se encuentren en las situaciones de más grande pobreza y, además, sean discriminados por el color de la piel.

En nuestro contexto, ¿qué derechos serían preferibles a otros? No nos encontramos en una situación de partida neutral y por eso el argumento de Ellacuría gana fuerza. Aunque no tengamos condiciones para profundizar en ello, tenemos que considerar que el actual modelo de desarrollo es inmoral,<sup>163</sup> porque no proporciona las condiciones de vida digna para la mayoría de la población mundial.<sup>164</sup> Consecuentemente, como lugar de verdad y principio de acción, Ellacuría insiste en que es necesario pensar los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y mayorías populares en vista de su liberación para considerar los derechos humanos históricamente como realizables.

Alfred de Zayas propone que no podemos quedar atrapados en la comprensión generacional de los derechos humanos. Y que el cambio de perspectiva nos ayudará a reconocer que es necesario considerar prioridades o una cierta jerarquía en los derechos humanos, aunque los tratados internacionales afirmen que se tratan de derechos que no deben de sobreponerse los unos sobre los otros.<sup>165</sup>

Hay que ver los derechos humanos en un contexto a su vez filosófico y funcional. En lugar de las tres generaciones propongo una nueva perspectiva sobre los derechos, reconociendo primeramente aquellos derechos esenciales que nos habilitan a gozar de otros derechos, como por ejemplo el derecho al agua, a la alimentación, a la vivienda, a fundar una familia y a procrear, derechos que garantizan la vida humana.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> Antonio González, “Fundamentos filosóficos de una “civilización de la pobreza” en *ECA, Estudios Centroamericanos*, 583, mayo 1997, pp. 417-426.

<sup>164</sup> Según datos de la Oxfam Internacional publicados en enero de 2019: 1) La riqueza de los multimillonarios se incrementó en 900 000 millones de dólares el año pasado, lo que supone \$2500 millones al día, esto significa que 26 personas poseían la misma riqueza que los 3800 millones de personas más pobres del mundo; 2) Tan solo 4 centavos de cada dólar recaudado a través de impuestos corresponden a los impuestos sobre la riqueza. Por otro lado, en algunos países, el 10% más pobre de la población dedica al pago de impuestos un porcentaje mayor de sus ingresos que el 10% más rico; 3) En la actualidad, hay 262 millones de niñas y niños sin escolarizar. En muchos países, los servicios de educación o salud de calidad se han convertido en un lujo que solo se pueden permitir las personas ricas. Esto repercute gravemente en el futuro de las niñas y niños y en las oportunidades que tendrán para disfrutar de una vida más larga y próspera. En Kenia, una niña pobre tiene una posibilidad entre 250 de seguir estudiando una vez finalizada la secundaria; 4) Cada día, 10,000 personas pierden la vida por no poder costearse la atención médica. La esperanza de vida en las comunidades pobres es entre 10 y 20 años inferior que en las zonas prósperas. La esperanza de vida en las zonas más pobres de Sao Paulo, en Brasil, es de 54 años; 5) Los hombres poseen un 50% más de la riqueza mundial que las mujeres y controlan el 86% de las empresas. El trabajo de cuidados ejercido por mujeres equivale a 10 Billones de dólares anuales en la economía mundial. OXFAM, *Cinco datos escandalosos sobre la desigualdad extrema global y cómo combatirla*, <https://www.oxfam.org/es/iguales/cinco-datos-escandalosos-sobre-la-desigualdad-extrema-global-y-como-combatirla> Consultado 09/VII/2019.

<sup>165</sup> Alfred Zayas argumenta que en el plano teórico es posible pensar los derechos humanos como interdependientes, indivisibles e interrelacionados. El problema para él es que lo planteado en lo teórico no se realiza en la vida de las personas. Por eso propone que los derechos humanos tienen que ser mirados desde criterios de preferencias y prioridades.

<sup>166</sup> Alfred de Zayas, “Dignidad y derechos humanos” en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán *et al.*, *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, p. 64.

Este rol de derechos tiene que ver justamente con aquello que consideramos como los bienes elementales desde donde se estructura la moralidad humana. Por eso en un contexto de tanta desigualdad y pobreza, como el nuestro y como lo fue, y lo sigue siendo, El Salvador y Latinoamérica en los años 70 y 80, Ellacuría previó la necesidad de iniciar una lucha por aquellos derechos más elementales. Y no sólo eso, que la universalidad de los derechos humanos tiene que ser comprendida desde las condiciones reales de la vida de los pueblos y no del universalismo abstracto de los derechos. Alfred Zayas sigue su listado:

Luego los derechos que facilitan el ejercicio de la dignidad humana, el derecho a desarrollar una identidad propia, a completar la personalidad individual, tales como el derecho a la educación, al trabajo, al reposo, al acceso a la información, el derecho a la verdad. Otra categoría son los derechos instrumentales o de procedimiento como los derechos al proceso debido, a la transparencia, a demandar cuentas de las autoridades. Y conforme el ser humano avanza en la vida, necesita también el derecho a sus convicciones religiosas, a las propias opiniones políticas o artísticas, a la libre expresión de las mismas, el derecho a la manifestación pacífica y a la asociación. Todos estos son derechos afirmativos que las autoridades del Estado deben de facilitar y promover. Pero también existen los derechos llamados negativos, o prohibiciones que todos los Estados deben de observar: el derecho a la protección contra el abuso por autoridades estatales, el derecho al respeto de la integridad física, la prohibición de la tortura y de los malos tratos, la prohibición de la detención arbitraria.<sup>167</sup>

Consecuentemente, tenemos que considerar que la vida humana, la praxis viva, no consiste en un formalismo abstracto, sino que está de antemano cualificada por todo lo que implica concretamente, en la respectividad de las actuaciones humanas, la realización de la vida humana. Para citar un ejemplo, muchas comunidades indígenas en Latinoamérica tienen la supervivencia ligada al maíz criollo. Notemos que no significa solamente la supervivencia como continuidad de la vida biológica de estas comunidades. El conjunto de las actuaciones y prácticas de estas comunidades están sustentadas en la agricultura y todo el conjunto de prácticas que se fundamentan en la plantación, cultivo, consumo y venta del maíz.

En este caso, el maíz criollo fundamenta la estructuración de la vida social, incluso en el modo de concebir las relaciones, el acceso a la tierra y la propia vida política de estos pueblos. Entonces, en este caso, tenemos que pensar que el maíz criollo es un derecho humano para estas

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 64-65. El autor sigue describiendo su comprensión acerca de los derechos humanos. Para los propósitos de nuestra investigación es suficiente hacer ver una perspectiva de los derechos humanos que lleva en consideración el propio carácter de estructuración de los derechos o su jerarquización, partiendo de derechos más elementales a derechos posteriores. No significa que estemos de acuerdo con el contenido de su jerarquización y con el modo que el autor comprenda la respectividad de los derechos a la vida humana.

comunidades, porque es sustento de un conjunto de prácticas en las que se estructura la propia praxis humana. Por eso es moral todo tipo de iniciativa por parte de estas comunidades a fin de preservar los campos, la agricultura tradicional y la no alteración genética del maíz con miras al interés de las empresas que lucran con el patrimonio genético y la biodiversidad.

Por ello, cuando afirmamos que la vida humana está cualificada internamente, necesitamos pensar los derechos humanos como modo de realización de la persona ya en el sistema de actuaciones sociales, en la respectividad de la persona ante los demás y ante sí mismo en lo que tiene que ver con las diversas dimensiones de lo que constituye concretamente la actividad viva de la praxis. Lo físico-biológico es un principio, como punto de partida, pero no se basta a sí mismo en cuanto se trata del estar haciéndose persona. Implica más bien las determinaciones concretas de la respectividad de las actuaciones humanas en lo que tienen de social, económico, político, cultural y lingüístico.

No podemos pensar los derechos humanos desde una perspectiva unitaria y uniforme, pues regresaríamos a una racionalidad como la moderna de la que intentamos deslindarnos en esta investigación. Pensar la respuesta de los derechos humanos desde la praxis implicaría considerar de modo actual, crítico e innovador el derecho en los Estados. Esto implicaría un derecho concebido desde y para las realidades de los grupos humanos que componen un Estado, la pluralidad y diversidad de prácticas y culturas, la vinculación con la vida de los pueblos como fuente originaria del derecho y, por qué no, sistemas jurídicos más abiertos vinculados a zonas geográficas o grupos humanos específicos conviviendo con códigos jurídicos distintos en un mismo Estado.

La dificultad que surge es cómo pensar la respuesta de los derechos humanos ahora considerando el aspecto normativo, legal, ya que en situaciones como la citada podríamos considerar el conflicto jurídico con un Estado que tal vez no reconozca un derecho tan particular de cierto grupo/comunidad o el mismo carácter de la pluralidad jurídica en el contexto interno de los países. Además, ¿sería oportuno seguir considerando el vínculo social dentro de los Estados como el modo de estructuración de la sociedad en nuestro tiempo?

### **5.3 Los derechos humanos: entre moralidad y legalidad**

En ningún momento, hasta aquí, nuestra comprensión ha estado en función exclusivamente del carácter legal, jurídico, que puede asumir la respuesta de los derechos humanos. Esto requiere que consideremos cómo articulamos nuestro planteamiento de los derechos humanos con la legalidad o con su formulación en cuanto derecho positivado en códigos jurídicos sean nacionales o internacionales.

Como auténtico dinamismo ético, los derechos humanos no se identifican plenamente con los códigos legales, es decir, no encuentran en la ley su fundamento último. Tanto la respuesta de los derechos humanos, como el derecho en cuanto tal, necesitan más bien ser comprendidos desde la praxis viva, desde los actos. Esto no significa pensar la respuesta de los derechos humanos aparte del sistema jurídico de determinada comunidad y tampoco de la moral concreta de cada grupo social. Toda respuesta de la actividad ética no parte de una formulación abstracta y ahistórica de la razón, sino de la ley y la moral concreta que conforman el contexto histórico de cada grupo humano.

Si consideramos los derechos humanos solamente como aquello que está fijado como ley, nos encontramos con algunos peligros que nos pueden llevar a pensar los derechos humanos como ineficaces. Primero, olvidar el lugar de la acción humana en la realización de lo postulado en la respuesta de los derechos humanos. Y como la acción humana es siempre colectiva, ya que todo dinamismo histórico está fundado en la actividad colectiva,<sup>168</sup> aparece el peligro del fuerte sentido de desesperanza y rechazo a la política. Consecuentemente, con la privatización de la ética y de lo político,<sup>169</sup> llegamos a situaciones como la actual, en la que surge un movimiento político irónicamente apolítico que representa una amenaza a las conquistas democráticas y a la afirmación de los derechos humanos.<sup>170</sup>

Segundo, la identificación de los derechos humanos con la ley –y el olvido de la moralidad humana– puede conducirnos a un conservadurismo estéril y a una ortodoxia jurídica apegada a los manuales y totalmente desvinculada de la praxis humana.<sup>171</sup> Uno de los grandes riesgos de esta identificación es que la ley, que sería el intento de expresión de la justicia, puede

---

<sup>168</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 158.

<sup>169</sup> Luis Diego Cascante, “Hacia una ética liberadora, de nuevas formas de realidad”, en Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, *Historia, ética y ciencia, el impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, p. 384.

<sup>170</sup> Véase lo que ha representado el avance de los partidos y grupos políticos de extrema derecha en muchos países del mundo, que ha llevado al poder a Donald Trump en los Estados Unidos y a Jair Bolsonaro en Brasil. Aunque no sea nuestro objetivo dedicarnos a un análisis político de nuestro contexto, estos son ejemplos de la privatización de la ética y de la política.

<sup>171</sup> Dado que la ley es una actuación, toda actuación carga con el peso del pasado. Sin la respectividad del derecho a la vida humana, toda ley se vuelve conservadurismo estéril.

volverse la propia fundamentación de la injusticia. Eso se verifica especialmente cuando no se abre espacio en la jurisprudencia y en el ejercicio de la magistratura a una verdadera dialéctica entre la vida de los pueblos y el derecho.

Tercero, la naturalización de prácticas sistemáticas de violaciones de derechos humanos. No basta con la formulación legal de ciertos derechos extensivos a todos los miembros de una determinada comunidad política, es necesario que estos derechos declarados se realicen de hecho en la vida de la mayoría de las personas implicadas. Es esta la idea de Ellacuría cuando afirma:

Vistas las cosas así, el hombre no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicandamente en los hombres concretos, sino, especialmente en lo que toca a los problemas del derecho, es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece y, más pertinente para nuestro problema, es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido. [...] Muchas veces el derecho es la superación idealista de esta escisión y de esta contraposición dialéctica, que, en primer lugar, oculta la realidad de la escisión y de la contradicción y, en segundo lugar, favorece la continuación de la misma, presentando como derecho de todos lo que es privilegio de pocos.<sup>172</sup>

La respuesta de los derechos humanos vendría a ser un dinamismo crítico entre la moralidad de la praxis humana y la legalidad resultado de la praxis; entre la bondad que encontramos en la moralidad, y que es propia del surgir de los actos, y la exigencia pública de realización de lo bueno en términos de condiciones favorables de justicia y de aplicación de lo justo en el sistema de justicia que forma el ambiente público democrático en el Estado de derecho.<sup>173</sup>

Ahora bien, cabe considerar los términos de este dinamismo crítico entre la moralidad y la legalidad que atestamos en la respuesta de los derechos humanos. Para ello regresamos al carácter personal de los actos. Hemos dicho que los actos tienen una dimensión personal, porque el ser humano es el lugar geométrico del surgir, es la carne como praxis viva de todo surgir. Además de carne, el ser humano también es persona, porque los actos per-suenan en el cuerpo

---

<sup>172</sup> Ignacio Ellacuría, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos...", p. 435.

<sup>173</sup> Paul Ricoeur defiende una posición parecida cuando trata de considerar que lo justo se sitúa entre lo bueno y lo legal, preservando la comprensión teleológica y deontológica de la justicia. No podemos ahondar en ello, pero nos parece interesante reconocer que los derechos humanos se sitúan entre la moralidad y la legalidad, ya que parten, en nuestra comprensión, de una idea de bien -la propia praxis viva- y se realizan históricamente cuando se integran en las actuaciones humanas, lo que exige la institucionalización en términos de un aparato judicial, con leyes escritas confirmadas en los tribunales por los responsables de dictar el derecho. Esto nos hace ver la proximidad de los derechos humanos con la idea de justicia. Véase Paul Ricoeur, "Lo justo entre lo legal y lo bueno" en *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1990, pp. 35-55.

humano como el lugar acotado, como momento personal y carnalmente situado del surgir. Todo esto tiene consecuencias importantes a la hora de plantear la ética y los derechos humanos.

El surgir de los actos atesta la afinidad radical entre el ser humano y las cosas, entre el pensamiento y la realidad, pero por su carácter de alteridad radical y por el desgarramiento originario que le es propio -el surgir y lo que surge- podemos examinar analíticamente estos dos términos de todo surgir: lo que surge y el surgir mismo. Lo que surge, hemos dicho desde el principio, que se trata de las cosas. Y el surgir mismo no se trataría de una cosa, ya que el surgir es la transparencia que permite todo surgimiento, pero que a la vez no surge.

Si consideramos al ser humano por lo que posee de cuerpo físico, podríamos considerar al ser humano como una cosa más que surge, los unos respecto de los demás. Empero, el cuerpo físico no agota aquello que surge como humano entre nosotros. El ser humano es carne, es el lugar situado de todo surgir, es carne y persona. El ser humano es cuerpo físico, pero no sólo eso. Como lugar carnalmente situado de todo surgir, el ser humano es praxis viva.

Además de estas características, también ya señalamos la posibilidad que hay de, como humanos, compartir actos. Cuando dos personas se tocan, *en un mismo acto acontece el surgir de lo diferente, de dos cuerpos que se tocan. Este surgir puede ser silencioso, pero en él se constituye radicalmente la diferencia. El acto es el mismo, pero la realidad que surge es distinta.*<sup>174</sup> Entonces, ¿qué es lo que acontece cuando compartimos actos? Para González, por el carácter de bondad que es propio de los actos, cuando compartimos actos tenemos un acceso a la vida de las otras personas. Y esto significa un acceso al valor originario, al bien supremo de esa otra praxis viva. Y esto es lo que designa el término “deber”: *de-habere*, aquello que tenemos en los demás.<sup>175</sup>

Es el acceso a este bien supremo que tenemos en los demás, que no es algo que se agota en el surgir del cuerpo físico, lo que encontramos cuando compartimos actos. Es por ello, y nomás por ello, que podemos comprender la dimensión de la dignidad de toda persona. La dignidad no sería un valor atribuido por una determinada cultura, sino el fruto del reconocimiento del bien que está en las otras personas, como praxis viva. Lo más radical sería reconocer que el ser humano tiene una dignidad porque no es una cosa como las demás que surge en nuestros actos. Por eso cada ser humano no puede ser medido, intercambiado, no puede

---

<sup>174</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 269.

<sup>175</sup> Antonio González, *El surgir de la ética...*, p. 246.



ser medio para otro fin, no puede convertirse en saña de lucro o ganancia. El ser humano sería siempre un acontecer inabarcable, que rebasa cualquier intento de precisarlo como cosa en términos de lo que surge en los actos.

Ser persona implica evitar la cosificación. No son las cosas, ni el cuerpo, sino los actos mismos, los que nos constituyen como personas. Ser persona significa no medirse por las cosas, ni convertirse en cosa, ni usar a los demás como cosas. Ser persona verdadera es mantener, en uno mismo y en los demás, el resonar de la praxis viva que nos constituye.<sup>176</sup>

Si vamos un poco más lejos, tocando la textura metafísica del surgir, podemos considerar que la fibra personal de nuestra carne es algo distinto a toda cosa. En las personas no solamente encontramos la posibilidad de la admiración ante lo que surge, sino lo admirable, el surgir mismo.<sup>177</sup> Lo impresionante es que el surgir es algo que no está puesto por las personas, sino algo recibido. Por eso podemos reconocer a la persona como un don y su dignidad como fruto de este carácter radical de la realidad personal humana.

Ante lo que es don lo exigible es el reconocimiento, de ahí que inevitablemente regresamos a considerar la dignidad humana como un deber. Ante el don mío y de los demás, estaríamos todos en adeudo, porque no hay más que hacer, sino acoger aquello que hemos recibido. Por ello que ante todo intento de mancillar al ser humano, la denuncia y el derecho se vuelven caminos de reconocimiento. Hay que notar, que esta dignidad no es meramente un sentido, un esquema intencional que nos puede venir mediante la cultura o la religión. Es la dignidad del cuerpo, por su carácter de lugar del surgir, pero que distingue al cuerpo humano de todo lo que surge.<sup>178</sup>

La exigencia de cuidar a la dignidad de uno y de los demás es lo que atesta el surgir del deber como propio de la moralidad. Estaríamos aquí ante la exigencia misma de preservar la dignidad del ser humano, en su cuerpo, como modo de favorecer el florecimiento de la praxis viva. Esto nos conduce a pensar la exigencia de preservar la vida humana. González sostiene eso reformulando el imperativo presente en la tradición moral:

Cabe empero otra formulación del imperativo fundamental. Una formulación que diga simplemente <<sé persona verdadera>>. [...] La persona como personar de nuestros actos incluye no solo la verdad, la belleza y la bondad radical de los mismos, sino también la propia corporeidad. Y no solo eso. La persona no es algo dado de una vez por todas, como un sujeto puro. La persona se configura biográficamente, en sus actos, desarrollando virtudes, y también

---

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>177</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 278.

<sup>178</sup> *Idem*.

vicios. La persona asume responsabilidades, y configura biográficamente lo que va a ser en el mundo. En todo este proceso, la persona debe permanecer persona, y desarrollarse como persona.<sup>179</sup>

La tensión entre moralidad y legalidad que le es propia a los derechos humanos es que el carácter del deber está presente en la moralidad, pero no se queda ahí. También se estructura en aquellas acciones con sentido, conformando las instituciones sociales, especialmente aquellas responsables por la administración de la justicia. La legalidad, identificada con las estructuras legales y judiciales, es fruto de las actuaciones, especialmente aquellas en las que, ante determinados conflictos, se hace necesario la intervención de una tercera parte que pueda encauzar la solución de un litigio.<sup>180</sup>

Como vemos, en lo que toca a la legalidad, tendríamos que considerar la actuación humana respectivamente a los demás seres humanos a través de las mediaciones públicas orientadas a la justicia, como pueden ser los sistemas judiciales formales en los Estados de derecho, o las personas o grupos responsables por la realización de la justicia en otros tipos de comunidades políticas.

Aunque reconozcamos que los derechos humanos no se identifican con la ley, no podemos rehuir considerar el papel de las mediaciones públicas, especialmente el Estado de derecho y el sistema internacional, y el reconocimiento de aquellos derechos que son incorporados a la estructura legal de un determinado Estado. Cabe aclarar lo afirmado retomando nuestra comprensión sobre el papel de la moral concreta y la determinación de las actuaciones humanas.

Como afirma González, el sentido que damos a lo cósmico, a lo animal y a lo humano está directamente vinculado con la función que tienen respecto a nuestras actuaciones.<sup>181</sup> El sentido de las cosas sería así determinada por la respectividad de las actuaciones humanas pasadas que fijan y orientan las actuaciones presentes.<sup>182</sup> En la perspectiva moral, estas acciones con sentido, actuaciones, estarían orientadas por una moral concreta, es decir, los fines, deberes, normas,

---

<sup>179</sup> Antonio González, *El surgir de la ética...*, p. 247.

<sup>180</sup> Paul Ricoeur afirma que la idea de justicia es justamente un logro de la razón, a medio camino del cotidiano y del fondo mítico. Para diferenciar las connotaciones propias de la justicia, Ricoeur habla de “idea de justicia” propia de la vida cotidiana y de las sociedades secularizadas con un aparato judicial conformado por leyes escritas, tribunales y audiencias, jueces y el poder de coacción para imponer las decisiones mediante la violencia. Por otro lado, habla del “sentido de justicia”, en su relación con el trasfondo mítico, que permanecería vigente en las sociedades secularizadas, con fuerza tal que no agotaría la justicia en los sistemas de justicia. Paul Ricoeur, “Lo justo entre lo legal y lo bueno...”, p. 36.

<sup>181</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 128.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 112-113.

deseos y valores que un grupo social entrega a cada persona con miras a orientar sus propias acciones.<sup>183</sup>

En esta moral concreta está el sistema de valores que puede orientar nuestras actuaciones e, inevitablemente, una referencia a las normas que rigen la comunidad política. Resulta así necesario que la respuesta de los derechos humanos, en cuanto dinamismo de la praxis, pueda alcanzar no solamente el reconocimiento de derechos en forma de leyes materializados en códigos y constituciones, sino también que pueda alcanzar este ámbito de la moral concreta. Sin esta respectividad entre la moral concreta y el derecho positivado el dinamismo de entrega de la respuesta de los derechos humanos puede paralizarse.

Eso no significa que renunciemos a pensar que las conquistas en la comprensión moral acerca de lo que es el ser humano, que se particulariza en la comprensión de los derechos, necesita de su estructuración a partir de las leyes y de las instituciones en la sociedad. La ley y las instituciones son importantes porque generan procedimientos y cristalizan en una determinada sociedad aquellos esquemas intencionales que rigen la actuación de los distintos miembros que la integran.

El desafío es que el modelo del Estado como unidad administrativa y política básica, fundado en el derecho, hoy es el modelo dominante en las comunidades políticas. Si los derechos humanos no están identificados con la ley, ¿cómo podemos considerar el Estado -y consecuentemente las relaciones internacionales- a partir de esta visión de los derechos humanos desde la praxis? Tampoco se trataría de proponer un análisis exhaustivo sobre el tema, pero no podemos rehuir plantear algunas consideraciones que pueden abrir paso a profundizaciones futuras.

#### **5.4 Estado nacional y derechos humanos**

Parte de la crítica hacia la respuesta de los derechos humanos es que no se trataría de derechos de los individuos, sino de derechos del Estado, reconocidos por el Estado y concedidos por el Estado a ciertos grupos de personas. Esta comprensión de los derechos humanos conlleva,

---

<sup>183</sup> Antonio González, "Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza...", p. 423.

por un lado, a una resistencia crítica y a la organización de la sociedad civil<sup>184</sup> para generar las condiciones sociales que fundamenten el reconocimiento jurídico de determinados derechos; por otro lado, esta misma visión también es una llamada a la inacción: ya que los derechos son del Estado, no sirve de nada luchar por ellos.

El carácter crítico de la respuesta de los derechos humanos es el reconocimiento de la alteridad radical de las otras personas, constituidas en la misma dignidad que uno, como praxis viva, que viene a la presencia en su propia carne. Así, hay que afirmar que la respuesta de los derechos humanos puede asumir un carácter crítico ante los Estados, ya que estos están fundados en la diferencia entre las personas a través de la ciudadanía concedida a los grupos humanos vinculados a una nación y a un territorio. Lo que la respuesta de los derechos humanos, en la respectividad de unos humanos a otros, puede aportar es el reconocimiento de que los Estados no son unidades naturales, las naciones no son un fundamento neutral y ahistórico, los territorios son el resultado de prácticas y luchas políticas.<sup>185</sup>

Una prueba de eso que acabamos de afirmar es el drama migratorio global. El migrante, el refugiado y el apátrida en condiciones precarias de supervivencia son la antítesis de nuestro sistema de Estados, son la afirmación de la falsedad de la ciudadanía, ya que ante los Estados sólo hay ciudadanos y no seres humanos. Esta falsedad nos hace reconocer la equivocación de plantear los derechos humanos como derechos dados por los Estados y no de las personas, pues sin el reconocimiento de la moralidad que fundamenta los derechos humanos no podríamos salir de las amarras del Estado.

Otro modo de reconocer el carácter crítico de los derechos humanos ante los Estados es a través de la crisis ecológica actual. González afirma que la crisis ecológica global pone en entredicho uno de los mitos de la era moderna: el de la soberanía del Estado nacional. El autor fundamenta su argumentación enseñando que, ante la crisis global, necesitamos de respuestas globales, aunque tales respuestas puedan intervenir directamente los intereses particulares de los países, especialmente los más industrializados.<sup>186</sup> Ahora bien, tanto la crisis ecológica como la actual crisis migratoria global requieren de nosotros una respuesta global. Ambas crisis

---

<sup>184</sup> Por sociedad civil Antonio González comprende “todas las redes institucionales y culturales que son independientes tanto de los Estados nacionales como de las estructuras políticas mundiales”. Antonio González, *Orden mundial y liberación...*

<sup>185</sup> Sobre el proceso de construcción de las naciones y nacionalismos véase Eric J Hobsbawm, *Nações e nacionalismos desde 1980: programa, mito e realidade*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2002.

<sup>186</sup> Antonio González, *Orden mundial y liberación...*

exigen una respuesta que no esté condicionada por las fronteras estatales, por la política internacional que no lleva en consideración las condiciones reales de vida de los pueblos, por la nacionalidad de los que migran, ni por la diferencia entre el ciudadano y el extranjero.

El escándalo de las migraciones explicita el mito de la soberanía estatal y del sistema internacional, porque exige una respuesta que se funda en la alteridad misma de la respectividad de los demás en nuestros actos. Además, la crisis migratoria vinculada a la crisis ecológica global encauza el reconocimiento de que el modelo de desarrollo mundial no es universalizable y, por lo tanto, es irresponsable e inmoral.<sup>187</sup> Lo que buscan los migrantes es este patrón de vida de los países desarrollados. No podemos considerar la pobreza y el subdesarrollo de millones como opción interna de las personas en los países pobres ni el desarrollo como fruto de la meritocracia de los habitantes de los países ricos.

Resulta que, ante tales consideraciones, el dinamismo de la praxis nos conduce a considerar el propio lugar del Estado nacional en la realización de la vida humana y, consecuentemente, necesitamos analizar si se sostiene lo que habíamos planteado sobre la diversidad y pluralidad jurídica en los Estados como modo alternativo y radical de proponer nuevos modos de garantizar la continuidad de la vida de los distintos grupos humanos en sus distintas culturas. Ello se conecta con la pregunta que hemos dejado sin respuesta: ¿sería oportuno seguir considerando como verdadera la identidad entre vínculo social y estado nacional?

## **5.5 De las relaciones internacionales a la sociedad global**

Aquí otra vez nuestro punto de partida serán los actos, la praxis humana. En su nivel elemental, los actos se estructuran de modo sistémico en lo que llamamos acción. Los demás intervienen en el transcurso de nuestras acciones mediante su presencia física, lo que permea las acciones humanas de un ámbito de alteridad humana por el modo propio del quedar de las cosas, personas, en nuestros actos. Es por ello por lo que afirmamos anteriormente que las acciones tienen una dimensión social.

---

<sup>187</sup> Antonio González, “Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza...”, p. 419.

No se trata de considerar otro fundamento para lo social. La acción es social a partir del momento en que los otros se hacen presentes en mis acciones, interviniendo en ellas y configurándolas, sea yo consciente o no de eso. La intervención de los demás es lo que me permite o no el acceso a las cosas. Por lo tanto, la alteridad humana tiene sus raíces en un nivel anterior no sólo al sujeto y a la conciencia, sino también anterior al sentido y al lenguaje: el ámbito de la alteridad sería primordialmente el ámbito del sentir humano.<sup>188</sup>

Este vínculo social que se genera en las acciones también se da por la posibilidad de que los humanos podemos compartir actos.<sup>189</sup> Al paso que podemos compartir actos y que los actos son fijados en las actuaciones mediante su sentido, podemos comprender el proceso de sistematización de las actuaciones humanas. *La posibilidad de compartir actos, y la atención a ellos, nos permite entender la génesis de las instituciones.*<sup>190</sup>

El sentido posibilita que una acción sea fijada, transformándose en actuación. Lo característico de este proceso es que el sentido además de fijar la acción posibilita que la misma dure y sea posible de reproducción. Esto es lo que genera el sistema social (sociedad).

En el caso del ser humano, el sentido comienza siendo una orientación de las acciones. Cuando tomo una taza de café, la “taza de café” no es simplemente algo que aparece en nuestros actos. Además de aparecer en nuestros actos, la taza de café sirve para fijar nuestras acciones, de tal manera que determinada configuración de nuestros actos se convierte ahora en una actuación repetible, como puede ser la actuación de “coger una taza de café”, o la actuación de “tomar café”. [...] El sentido, así entendido, es una función constructa de las cosas con nuestra praxis.<sup>191</sup>

A partir de este proceso podemos comprender la génesis de las instituciones y de la propia sociedad. Si la acción social parte del modo como somos afectados por los demás, el modo como los demás intervienen en nuestros actos, entonces es posible considerar que la estructuración de los actos que fundamenta el sistema social no corresponde a nuestra identificación de lo social con lo nacional. En gran medida, la identificación de la sociedad con el Estado se da por la comprensión de que la sociedad se origina a partir del universo simbólico compartido por un grupo de individuos. Por eso se suele concebir la identidad entre sociedad y

---

<sup>188</sup> Antonio González, *Orden mundial y liberación...*

<sup>189</sup> Véase nuestra explicación de la dimensión social de las acciones.

<sup>190</sup> Antonio González, *Para una “ontología” de lo social*,

<http://www.praxeologia.org/documentos/Paraunaontologiadelosocial.pdf> Consultado 20/VI/2019, p. 6.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 7.

Estado, ya que el universo simbólico -lengua, tradiciones y culturas- no puede ultrapasar los límites de un grupo determinado y la diversidad de culturas atestaría lo contrario.

Para Xavier Zubiri, *probablemente es nuestra época la primera en que la humanidad constituye, lo más laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única*.<sup>192</sup> Tal constatación se da en la misma línea de lo que veníamos comprendiendo como la vinculación que es propia de la acción social. Es que la sociedad no se trataría solamente de un conjunto de personas que comparten el mismo universo simbólico, la misma cultura, o el mismo “mundo de la vida”.<sup>193</sup>

Esto significa que más allá de pensar la sociedad actual enclavada en los términos de un Estado nacional, construido con base en las concepciones de la identidad nacional y del territorio, tendríamos más bien que considerar la verdadera constitución de una sociedad mundial.

La sociedad mundial sería la unidad de un sistema de actuaciones sociales. Esto sería perfectamente compatible con la existencia, tanto fáctica como deseable, de una pluralidad cultural. La unidad que constituyen los vínculos económicos y ecológicos determina la existencia de una única sociedad global, mientras que en el ámbito del sentido, la pluralidad sigue siendo posible.<sup>194</sup>

Si consideramos que nos encontramos en una situación en la que reconocemos una verdadera sociedad global, ¿cuáles serían sus estructuras? Porque las estructuras nos pueden ayudar a reconocer fácticamente aquello que alcanzamos en nuestro nivel de análisis.

Esta sociedad global tiene sin embargo unas estructuras muy definidas, resultado de los procesos de estructuración (fundamentalmente coloniales e imperiales) iniciados con la modernidad. Estas estructuras se refieren al acceso a las cosas reales (economía), al poder de uno sobre otros (política), y a los sub-sistemas de sentido que acompañan a las hábitos (ideología). Además, todo el sistema social se encuentra en relación con su medio natural (ecología).<sup>195</sup>

En estos distintos aspectos que caracterizan la estructura de la sociedad global podemos reconocer el carácter realmente global de la sociedad. Desde la perspectiva económica, el capitalismo se ha vuelto global y ha impulsado un nuevo modo de estructuración de los vínculos

---

<sup>192</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre...*, p.219.

<sup>193</sup> Antonio González, *Desafíos presentes a la filosofía social y política*, <http://www.praxeologia.org/confsalam.html> Consultado 10/VII/2019. Documento sin paginación.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>195</sup> Antonio González, *Orden mundial y liberación*, p.64.

sociales a partir de lo que comúnmente llamamos globalización.<sup>196</sup> Pero, los rumbos del mercado y de la estructuración del capital-trabajo no se limitan a las determinaciones que están en juego en el espacio doméstico de los Estados.

Más bien, los efectos de la globalización económica los reconocemos en la pérdida de capacidad ejecutiva de los gobiernos nacionales sobre los procesos sociales y económicos que afectan a los propios ciudadanos; del mismo modo la pérdida de control de los ciudadanos sobre las políticas económicas de los propios gobiernos; consecuentemente, junto a las políticas económicas, la pérdida de control sobre las políticas laborales, fiscales y el tipo de leyes que regulan el acceso a la tierra y a la propiedad.<sup>197</sup>

Este dinamismo afecta directamente el ámbito político, ya que las decisiones políticas no pasan necesariamente por el interés de los ciudadanos en un Estado, sino por instancias supranacionales, especialmente aquellas del capital transnacional y financiero. Toda esta problemática está directamente relacionada con el problema ecológico global, ya que la crisis ambiental tiene un carácter global fruto de nuestro modelo de desarrollo.<sup>198</sup>

Con estas reflexiones podemos considerar que ya no se trataría de considerar el Estado nacional como la unidad básica de comprensión del vínculo social. La sociedad humana estaría estructurada mejor dicho como una verdadera sociedad global. Esto significa que, aunque no podamos renunciar a la realidad de los Estados, tenemos que lanzar una mirada más allá de los Estados nacionales para comprender su dinámica, para reconocer los grandes problemas que afectan a la humanidad y buscar modos globalmente eficaces de superarlos.

Todo esto nos conecta directamente con nuestro anhelo de encontrar, desde la praxis, modos de orientar la acción humana. Eso porque tendríamos que pensar una moral verdaderamente global. La fundamentación de la ética desde los actos nos aportaría elementos para seguir en esta búsqueda. Desde la moralidad presente en los actos, somos desafiados a poner nuestros bienes elementales y virtudes entre los bienes y virtudes de los demás

---

<sup>196</sup> “La globalización es el resultado de las dinámicas expansivas propias del sistema económico en el que vivimos, y en este sentido ella más bien consiste en la culminación de procesos que se iniciaron al menos con el inicio de la modernidad”.

Antonio González, *Desafíos presentes a la filosofía social y política...*, p.3.

<sup>197</sup> Antonio González, *Desafíos presentes a la filosofía social y política...*

<sup>198</sup> Se puede tener una idea más honda del planteamiento en el apartado “las estructuras de la sociedad global” propuesta por González. Aunque los datos presentes en el análisis sean del 1994, el argumento sigue vigente. Antonio González, *Orden mundial y liberación...*



(igualitarismo), pero a la hora de hacerlo, tendríamos que considerar en este lugar interpersonal a todos los seres humanos (universalismo), los de ahora y los que están por venir.

Esto nos llevaría a considerar que, si la sociedad es global, si el sistema económico real es global, si las decisiones políticas sufren la intervención supranacional, si la crisis ecológica afecta a la humanidad, cualquier reforma o transformación del sistema económico, tiene necesariamente que realizarse en el plano global. *Cualquier cambio en el plano de los Estados nacionales, por muy radical que fuera, sería un retoque puramente adventicio que no tocaría la esencia de los problemas sociales y económicos de nuestro tiempo.*<sup>199</sup>

Ahora bien, qué sería de nuestra propuesta de una pluralidad jurídica como modo de considerar la diversidad de los grupos humanos en los Estados. Se trataría de hecho de un mero retoque adventicio, como afirma González, si no buscamos la constitución de redes de acción que puedan tocar directamente las causas profundas de los problemas de nuestro tiempo. El problema migratorio parece pedir esto: soluciones que ayuden a superar el propio modelo de desarrollo que impide el florecimiento de la vida humana en determinadas zonas del planeta. Incluso en el área de los derechos humanos, parece surgir una comprensión de las limitaciones de este modelo (aunque entre los juristas no siempre se comprenda las enfermedades profundas del Estado de derecho).

Para Sylvia Steiner, urge redefinir el papel de los Estados y de las organizaciones e instituciones financieras -tales como el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial- para hacer ver sus responsabilidades ante la implementación de los derechos económicos, sociales y culturales, de la manutención de las democracias, de la toma de medidas que reduzcan los impactos de los adeudos externos, y otras medidas que reduzcan la pobreza extrema, para no permitir que la llamada globalización económica genere un impacto nefasto en contra del derecho al desarrollo de los pueblos y naciones.<sup>200</sup>

Las mismas contradicciones las encontramos en los efectos de las políticas de austeridad asumidas por diversos países tras las crisis del último decenio (España, Grecia, Portugal y Reino Unido duramente afectados por la crisis del 2008). Según informe producido por la

---

<sup>199</sup> Antonio González, *Desafíos presentes a la filosofía social y política...*

<sup>200</sup> Sylvia Steiner, "A universalidade dos direitos humanos e os desafios a sua implementação" en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán et al., *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, p. 35.

confederación internacional Oxfam en el año 2013, ya se anunciaba que las políticas de austeridad eran un verdadero engaño.

Las políticas de austeridad han perjudicado especialmente a las personas más pobres y vulnerables, sobre quienes se ha hecho recaer la responsabilidad de cargar con los excesos de las últimas décadas, a pesar de ser las menos culpables de ellos. Recientemente, los principales defensores de la austeridad -como el Fondo Monetario Internacional (FMI)-, están empezando a reconocer que las duras medidas de austeridad no sólo no han dado los resultados esperados, sino que han sido nocivas tanto para el crecimiento como para la igualdad.<sup>201</sup>

El informe de Oxfam alertaba en el 2013: ante los desafíos económicos es necesario: invertir en las personas y el crecimiento económico; invertir en los servicios públicos; fortalecer la democracia institucional; y desarrollar sistemas fiscales justos.<sup>202</sup> Como afirman Alexandre Bernardino y Lia Beatriz Teixeira, los elementos determinantes de las políticas de austeridad económica son más políticos, con consecuencia tanto más jurídicas que económicas. La austeridad ataca directamente el sistema público de seguro social y de beneficios sociales, ataca la legislación laboral, generando el efecto contrario al declarado en sus propuestas. Así es posible reconocer un colapso social ante el desmonte de la estructura que atiende a aquellos que no pueden soportar los costos de salud y educación. La opción por las políticas de austeridad ha sido una opción por la supresión de derechos fundamentales que han llevado a la pobreza a millones de personas.<sup>203</sup>

Lo mismo atesta Juan Pablo Bohoslavsky, experto con mandato independiente en el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas, responsable de averiguar las consecuencias de la deuda externa y las obligaciones financieras internacionales conexas de los Estados para el pleno goce de todos los derechos humanos, sobre todo los derechos económicos, sociales y culturales. En el 2018, él afirmaba:

Los mecanismos internacionales y regionales de derechos humanos han señalado que los recortes presupuestarios en diversos países han repercutido en los derechos a la salud, la educación, la alimentación, la vivienda, el trabajo, la seguridad social, el agua y el saneamiento, y en los derechos políticos y civiles, como el acceso a la justicia, el derecho a la participación o la libertad de expresión, de reunión y de asociación. También han provocado el empeoramiento de las

---

<sup>201</sup> OXFAM, *La trampa de la austeridad, el verdadero coste de la desigualdad en Europa*, 2013, [https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file\\_attachments/bp174-cautionary-tale-austerity-inequality-europe-120913-es\\_3.pdf](https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp174-cautionary-tale-austerity-inequality-europe-120913-es_3.pdf) Consultado 08/VII/2019, p. 3.

<sup>202</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>203</sup> Alexandre Bernardino Costa y Lia Beatriz Teixeira Torraca, "A projeção do humano em tempos de austeridade, o esquecimento do homem" en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán et al., *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, p. 61.

condiciones de detención y encarcelamiento. El derecho a la vida y a la integridad personal no ha sido ajeno a este fenómeno; las crisis económicas, agravadas aún más por las políticas de austeridad, han desencadenado un aumento de los suicidios en algunos países, han hecho que algunas personas quedaran excluidas de una asistencia sanitaria pública que salva vidas y han erosionado los sistemas de salud pública a tal punto que los han dejado sin los medios suficientes para hacer frente a epidemias u otros impactos en mortalidad y morbilidad.<sup>204</sup>

Alejandro Teitelman va todavía más lejos y afirma que la contradicción entre los derechos proclamados en la Carta de las Naciones Unidas y otras normas jurídicas internacionales y su no realización de hecho está en el sistema económico.

[Un sistema] basado en la lógica del beneficio de una ínfima minoría dueña de los instrumentos y medios de producción y de comunicación materiales e inmateriales en detrimento de todos los derechos de las grandes mayorías, incluidos el de informarse objetivamente, de ejercer las libertades democráticas y de tomar realmente parte en las decisiones políticas primordiales en todos los órdenes: institucionales, económicos, sociales, culturales, ambientales, etc.<sup>205</sup>

Estas breves reflexiones son suficientes para atestar aquello mismo que proponía González sobre la necesidad de asumir que nos encontramos en una etapa en la que de hecho la sociedad se configuró como sociedad global. Como afirma Milton Santos, geógrafo brasileño, al tratar el tema de la globalización, es la primera vez en la historia que se puede constatar la existencia de una universalidad empírica.<sup>206</sup> A partir de ello, Santos y Gonzáles, un geógrafo y un filósofo, llegan a la misma conclusión: para superar los problemas a los que nos enfrentamos en la sociedad global, es necesario subrayar las luchas locales y la búsqueda de alternativas más cercanas a los intereses reales de las mayorías populares.

Todo ello viene a confirmar lo que tratábamos al principio cuando insistíamos que una propuesta radical de los derechos humanos tendría que partir de los actos, que, estructurados en las acciones, tenía como lo más elemental su carácter social. La dimensión social se abre en dimensión económica a partir de la apertura de los actos y el modo como los demás intervengan

---

<sup>204</sup> Juan Pablo Bohoslavsky, *Impacto de las medidas de austeridad en los derechos humanos*, PUC-São Paulo, 2018, <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Development/IEDebt/DiscursoEIDeudaSaoPaulo9Aug2018.pdf> Consultado 08/VII/2019, pp. 2-3.

<sup>205</sup> Alejandro Teitelman, “La racionalidad neoliberal y los derechos humanos” en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán et al., *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, p. 55.

<sup>206</sup> Milton Santos, *Por uma outra globalização, do pensamento único à consciência universal*, Record, Rio de Janeiro, 2000, p. 21. A finales de los años 80's, Milton Santos ya alertaba sobre las contradicciones de la globalización. Su análisis partía de la consideración de la globalización en tres aspectos: la globalización como fábula (o el mundo como nos hacen creer), la globalización como perversidad (el mundo como es) y la globalización como podría ser (por otra globalización).

en ellos. Es una mirada desde lo elemental que nos permite una mirada crítica hacia la sociedad estructurada en sus términos más sistémicos en un orden global.

Del mismo modo, comprendemos que la dimensión radical de los derechos humanos<sup>207</sup> nos permite corroborar aquella intuición que exponíamos en la introducción de este trabajo: que los derechos humanos pueden constituirse como una clave de lectura crítica para nuestro tiempo. Esto es posible porque la respuesta de los derechos humanos trae a la persona humana en su realidad concreta al centro de la preocupación sobre los destinos de la humanidad. Y con eso, la reflexión sobre los derechos humanos nos puso en contacto con aquello que es lo más radicalmente humano, la estructura de los actos, la praxis.

Seguro, a esta altura de nuestra investigación tenemos que considerar aquella pregunta clásica que Kant ya formulaba en su aventura filosófica, ¿qué debemos hacer? Y esta pregunta clásica, en nuestro modo de ver, también toca un aspecto esencial de cualquier comprensión de una respuesta moral que se traduce en términos de derechos humanos, a saber, una orientación para la acción humana.

---

<sup>207</sup> Su dimensión radical es la apertura de las acciones, lo que propicia la intervención social y económica de los demás en los actos, posibilitando o negando nuestro acceso a las cosas, lo que genera los bienes y males elementales.

## CAPÍTULO VI. LOS DERECHOS HUMANOS Y SU REALIZACIÓN HISTÓRICA

Como señalábamos en la estructuración de la praxis, es propio de la actividad ética la postulación de posibilidades de lo que son las cosas más allá de nuestros actos. Veíamos que la actividad tiene un momento de verdad racional, propia de los actos racionales, integrados a las acciones y a las actuaciones.

Al tratar de los actos, González nos hace ver que este carácter de verdad racional cumple el verdadero sentido de la *alétheia*, que en Ortega y Heidegger aparece como desvelación y que en Zubiri adquiere el carácter de cumplimiento.<sup>208</sup> Lo que se desvela es justamente el cumplimiento de aquello que habíamos postulado como real. Ni qué decir tiene que la verdad racional está siempre enfrentada a la alternativa del error: la experiencia puede desvelar que lo postulado como real no se cumple en la realidad.<sup>209</sup>

Sin embargo, la actividad no se agota en los actos racionales. Como unidad estructural, la actividad está conformada por las acciones y las actuaciones. La postulación de posibilidades consiste en conceder realidad a lo esbozado, adquiriendo un carácter de realización.<sup>210</sup> La actividad asume el carácter de cumplimiento y desvelación que son propios de los actos racionales, pero, además, asume una dimensión de realización que se manifiesta al postular posibilidades de actuar. La actividad es, así, realizadora porque el cumplimiento acontece cuando orientamos nuestra acción y realizamos una determinada posibilidad antes postulada.<sup>211</sup>

Si consideramos el surgir de los derechos humanos en este sentido, podemos asumir que aquella respuesta dada en las declaraciones estadounidense y francesa, son postulaciones de lo que el ser humano sería en su vida individual y en su trato con el poder absoluto de las monarquías, con independencia de la situación en que los declarantes se encontraban. El postulado de los derechos humanos surge como el intento de esbozar modos distintos de realizar la condición humana en su aspecto individual y en la asociación política. Eso es fundamental para comprender que, como esbozo de posibilidades de actuar o como postulación, la respuesta pende de la verificación.

---

<sup>208</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 167.

<sup>209</sup> *Idem*.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 167-168.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 168.

Puede suceder que las cosas reales muestren el error de actuar según lo postulado. La verdad como realización está siempre enfrentada a la posibilidad del error. Muchas veces nuestros postulados son irrealizables, pues la realidad no los acepta. El error de la actividad consiste en una imposibilidad de realizar sus postulados.<sup>212</sup>

Es importante tener en cuenta este dinamismo propio de la actividad humana, que integra los actos racionales, las acciones y las actuaciones, porque el carácter de verdad de lo que la razón postula pende de su realización en la vida humana. Solamente cuando realizamos la apropiación de una determinada posibilidad de actuar es que hacemos real aquello que hemos postulado.<sup>213</sup> Por eso afirmábamos que la posibilidad de orientación de la acción humana está directamente vinculada con la actividad humana.

En este punto de nuestra investigación, necesitamos resaltar dos características de la actividad que ya hemos presentado: la postulación de posibilidades como dinamismo de los actos racionales y la realización de lo postulado como dinamismo de la actividad. La postulación de posibilidades abre un dinamismo creativo y creador, pero que pende de realidad. Si los actos racionales tienen una verdad racional, como verdad de lo postulado, la misma se concreta como verdad real de la actividad a partir del momento en que lo postulado se realiza en la vida humana.

Lo definitivo de nuestra comprensión del dinamismo de la praxis estructurado en la actividad es reconocer que toda verdad postulada requiere convertirse en algo real en la vida humana. Para atestar su verdad, es necesario verificar su realización. Y la verificación se trata de la búsqueda del carácter real e histórico de lo postulado en la vida humana. En el sistema social estas posibilidades pueden ser asumidas individual y colectivamente. La historia sería así un dinamismo social de apropiación de posibilidades.<sup>214</sup> *Sería un gran proceso de alumbramiento, apropiación y entrega de posibilidades.*<sup>215</sup>

Como respuesta, las posibilidades ya postuladas pueden ser rechazadas, apropiadas por unos pocos, por un grupo o incluso por una mayoría –en detrimento de otros– como forma de impedir que otros tengan acceso a las posibilidades abiertas. De lo que se trata ahora sería de analizar el dinamismo de realización de la respuesta de los derechos humanos, con miras a

---

<sup>212</sup> *Idem.*

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>215</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 285.

comprender el carácter de verdad real de la respuesta de los derechos humanos o mismo cuestionar su realidad.

## 6.1 La praxis histórica de los derechos humanos

Filosóficamente ya hemos hablado de las limitaciones o insuficiencias del concepto de naturaleza humana y de la racionalidad moderna, como fundamentos de los derechos humanos. Sin embargo, el análisis no puede quedar solamente en los términos de las declaraciones, con lo que tiene de fundamento en la racionalidad moderna. Lo que nos toca ahora es retomar el surgimiento de los derechos humanos como respuesta a ciertos problemas en un contexto concreto para analizar su dinamismo de realización.<sup>216</sup>

Cabe considerar lo que estamos comprendiendo como la praxis histórica de los derechos humanos. Desde la praxis, la historia es una estructura de posibilidad, es el surgir de aquellas posibilidades apropiadas que pasan a integrar nuestra propia realidad humana, lo que posibilita la creación de nuevas realidades sustantivas.<sup>217</sup>

La historia no es un proceso determinado ciegamente por unas potencias existentes desde el principio de los tiempos. Tampoco es una mera serie de vicisitudes sin ninguna vinculación estructural entre sí: las posibilidades pueden ser objeto de la razón, que comprende por qué ciertas actividades determinan ciertas posibilidades y cuáles son las posibilidades presentes en una determinada situación histórica.<sup>218</sup>

Pues bien, en cuanto postulado, ya hemos afirmado que la respuesta de los derechos humanos tenía límites. Estos límites los ubicamos justamente en el ámbito intelectual y metafísico, lo que conduce consecuentemente a los límites en su realización tanto en el contexto europeo y estadounidense como en las zonas coloniales.<sup>219</sup> Podríamos así afirmar, de modo tajante, que la respuesta de los derechos humanos no llevó a la realización del ideal de ser humano expresado en cada declaración. Sin embargo, hacerlo en estos términos redundaría en

---

<sup>216</sup> Aquí hay que ver que no se trata de tomar la fundamentación filosófica y su realización histórica como dos momentos estáticos e independientes. Toda postulación de la actividad ética está intrínsecamente vinculada con la apropiación de posibilidades, pues se trata de un dinamismo que se concreta en la actuación humana. Del mismo modo, no comprendemos que haya una disociación entre teoría y práctica, por su fundamento en la praxis humana.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>218</sup> *Idem*.

<sup>219</sup> Aquí estamos retomando los análisis ya expuestos en el capítulo primero sobre la crítica del pensamiento decolonial. Hay que notar que regresamos al surgimiento de los derechos humanos como marco histórico.

una visión estática con riesgo de ser totalizadora y universalista, lo que no está de acuerdo con el carácter activo y dinámico de la praxis humana.

Como dinamismo de la praxis y como esbozo de la actividad ética, la respuesta de los derechos humanos sigue abierta. Es cierto, como ya lo hemos demostrado, especialmente a partir de la colonialidad, que los derechos proclamados no sirvieron a toda la humanidad. ¿Por qué no podemos decir simplemente que los derechos humanos son un postulado irrealizable o, como afirman algunos, ineficaz?

Lynn Hunt, al retomar los términos de las declaraciones de derechos del siglo XVIII, nos interpela con una pregunta que nos hace encontrar una pista para seguir adelante en nuestra reflexión:

¿Cómo es que estos hombres, viviendo en sociedades construidas sobre la esclavitud, la subordinación y el servilismo aparentemente natural, llegaron a imaginar hombres en nada parecidos a ellos, y en algunos casos también mujeres como iguales? ¿Cómo es que la igualdad de derechos se tornó una verdad “autoevidente” en lugares tan improbables?<sup>220</sup>

La respuesta a estas preguntas está puesta justamente en el carácter innovador y transformador de la actividad humana que postula posibilidades más allá de la supuesta realidad misma de las cosas. Sin embargo, el hecho de que sean postuladas no lleva consigo el dinamismo que las hace realizables.

Mediante un análisis todavía superficial, podemos decir que sí, que la respuesta de los derechos humanos ha sido una respuesta realizable, aunque parcialmente. Ha servido para abrir posibilidades de realización no para todos los seres humanos, sino para un conjunto considerable de humanos que en la esfera política fueron reconocidos como portadores de derechos. Ahora bien, afirmar eso no significa renunciar al momento de verdad que el postulado carga de una defensa de los derechos de todos los seres humanos. Por el contrario, nos abre la posibilidad de considerar la apertura que le es propia al proceso de entrega de posibilidades.

---

<sup>220</sup> “Como é que esses homens, vivendo em sociedades construídas sobre a escravidão, a subordinação e a subserviência aparentemente naturais, chegaram a imaginar homens nada parecidos com eles, e em alguns casos também mulheres, como iguais? Como é que a igualdade de direitos se tornou uma verdade “autoevidente” em lugares tão improváveis?”. Lynn Hunt, *A invenção dos direitos humanos, uma história*, Companhia das letras, São Paulo, 2007, p. 9.



Cuando Lynn Hunt trata de retomar el proceso histórico de lo que ella llama la invención de los derechos humanos nos ofrece una clave histórica que rompe cualquier mirada lineal o estática, superficial o limitada de la respuesta de los derechos humanos.<sup>221</sup>

A final de cuentas, los derechos humanos no fueron una proposición todo-o-nada. Los nuevos derechos, aunque no fueran derechos políticos, abrían camino de nuevas oportunidades para las mujeres, y ellas luego las aprovecharon. Como las acciones anteriores de los protestantes, judíos y hombres de color libres ya habían mostrado, la ciudadanía no es solamente algo a ser concedido por las autoridades, es algo a ser conquistado por uno mismo. Una medida de autonomía moral es esa capacidad de argumentar, insistir y, para algunos, luchar.<sup>222</sup>

Si suponemos que los derechos humanos son un postulado irrealizable por el hecho de que no se logró la finalidad de una vida digna para todos los seres humanos y si solamente miramos la dimensión de las consecuencias de la conquista en los territorios herederos de la colonización, corremos dos peligros: el primero, perder de vista la fuerza activa y dinámica de las posibilidades abiertas con la postulación de los derechos; el segundo, la trampa de lanzar una mirada estática y totalizadora de los derechos humanos, en la cual tampoco cabe la dimensión activa y creadora de lo esbozado por la actividad ética.

La pregunta que aparece ante esta visión estática y totalizante es desconcertante: si la respuesta de los derechos humanos es ineficaz, irrealizable, ¿por qué su permanencia hasta nuestros días? ¿Por qué los derechos que fueron declarados para imponer freno a la opresión monárquica, con carácter individualista y liberal, aparecen en las últimas décadas como la bandera de lucha de comunidades y pueblos que parten de la dimensión social e histórica de construcción de la humanidad?

Lynn Hunt nos enseña que las declaraciones de los derechos humanos y su despliegue como dinamismo social de entrega de posibilidades es un proceso activo, que no se agota en la mera enunciación de principios relativos a la dignidad humana. Tal vez los propios autores de las declaraciones no esperaban que aquel conjunto de artículos serviría para poner en marcha un dinamismo de lucha que iba más allá de las pretensiones del hombre liberal burgués, el cual se vio consolado al reconocerse como el destinatario de las declaraciones.

---

<sup>221</sup> A este punto de la investigación no nos interesa regresar a todo lo que queda implícito o explícito en las consecuencias de la racionalidad moderna en la construcción de las jerarquías que legitiman las violaciones de derechos humanos hasta nuestros días. Para ello, sugiero la lectura de la crítica decolonial. Lo que nos interesa es mirar el devenir de los derechos humanos como itinerario de entrega de posibilidades.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 114.

Mujeres, protestantes, judíos, hombres de color libres y, a la vez, criollos y mestizos y las masas esclavizadas pudieron también reconocerse en la humanidad del hombre proclamado en las declaraciones. No es por casualidad que las ideas de la Revolución Francesa alcanzaron las zonas coloniales y sirvieron de inspiración para diversos movimientos y luchas que tienen en la liberación de Haití el modelo impar del modo como el dinamismo de respuesta de los derechos humanos podría alcanzar un carácter de universalidad.<sup>223</sup> No solamente por el significado implícito en las palabras de las declaraciones, sino, sobre todo, por las nuevas prácticas políticas y sociales que las mismas ponían en marcha.<sup>224</sup>

Lynn Hunt demuestra que el siglo XIX fue un periodo de pruebas a lo postulado en las declaraciones: el racismo científico y el pensamiento de Marx representaron duras críticas a los derechos humanos.

La propia visión de Marx era bien delineada: la emancipación política podría ser alcanzada mediante la igualdad legal dentro de la sociedad burguesa, pero la verdadera emancipación humana requería la destrucción de la sociedad burguesa y sus protecciones constitucionales de la propiedad privada. Aun así, los socialistas y comunistas propusieron dos cuestiones duraderas sobre los derechos: ¿los derechos políticos eran suficientes? ¿el derecho individual a la protección de la propiedad privada podría coexistir con la necesidad de la sociedad de fomentar el bienestar de sus miembros menos favorecidos?<sup>225</sup>

Las críticas ayudaron en la profundización de la idea de humanidad de los derechos y en la propia reconfiguración de su propuesta. Recientemente, hemos visto otro giro: aquellos derechos que eran tenidos como antidemocráticos, a causa del modo como han sido usados para legitimar la política intervencionista de los Estados Unidos, se han convertido en la bandera de lucha de movimientos sociales más estrechamente vinculados a las pautas populares.

Así, podemos afirmar que el horizonte de la modernidad ponía límites a la propuesta de los derechos humanos, aunque esto no significa que como respuesta estaría completamente atada a las limitaciones de su tiempo. Dado que la actividad ética implica una puesta en marcha de los

---

<sup>223</sup> Véase Cyril Lionel Robert James, *Los jacobinos negros, Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*, Turner, Madrid, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

<sup>224</sup> Aquí podríamos presentar el devenir de los derechos humanos con la crítica del social-marxismo y el desarrollo de la concepción de los derechos humanos en la pos-Segunda Guerra Mundial. Presentar el cuadro de los derechos que nos da Steiner. ¿Es una nota para ti o quieres remitir al lector a ese cuadro?

<sup>225</sup> “A própria visão de Marx era bem delineada: a emancipação política podia ser alcançada por meio da igualdade legal dentro da sociedade burguesa, mas a verdadeira emancipação humana requeria a destruição da sociedade burguesa e suas proteções constitucionais da propriedade privada. Ainda assim, os socialistas e os comunistas propuseram duas questões duradouras sobre os direitos. Os direitos políticos eram suficientes? E o direito individual à proteção da propriedade privada podia coexistir com a necessidade de a sociedade fomentar o bem-estar de seus membros menos afortunados?” Lynn Hunt, *A invenção dos direitos humanos...*, p. 131.

actos racionales con miras a postular qué son las cosas en sí mismas y con independencia de nuestros actos, aquellos hombres llegaban a tocar una fuerza y dinamismo de transgresión que se volvió después sospechosa para los poderosos de aquel tiempo. La respuesta de los derechos humanos es histórica y situada y la apropiación de las posibilidades se vio después amenazada por los grupos de poder, al mismo tiempo que, la esfera pública encarnó el lugar de la disputa por el reconocimiento de los derechos humanos.

La respuesta de los derechos humanos ha sobrevivido más de doscientos años. Tras la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, de la creación de los sistemas regionales<sup>226</sup> y del sistema internacional de derechos humanos, estos siguen siendo una respuesta abierta. Como afirma Boaventura de Sousa Santos:

En los últimos años me ha sorprendido hasta dónde los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de las políticas progresistas. Es verdad que, por muchos años, tras la Segunda Guerra Mundial, los derechos humanos fueron en gran medida parte y paquete de las políticas de la guerra fría, y así fueron considerados por la izquierda. Estándares dobles, complacencia hacia dictadores amigables, defensa de los intercambios entre los derechos humanos y el desarrollo, todo esto hizo sospechar de los derechos humanos como guion emancipador. En los países centrales o a lo largo del mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas prefirieron el lenguaje de la revolución y el socialismo para formular una política emancipadora. No obstante, con la crisis aparentemente irreversible de estos anteproyectos de emancipación, estas mismas fuerzas progresistas se encuentran hoy acudiendo a los derechos humanos para reconstituir el lenguaje de la emancipación.<sup>227</sup>

Ahora sí tenemos más condiciones para enfrentarnos a la pregunta del porqué de la insistencia en los derechos humanos. Si nos quedamos únicamente con en el límite de sus paradojas podemos caer en el vacío de la ineficacia o de reconocer los derechos humanos solamente como el brazo humanista del capitalismo neoliberal, como lo atesta Boaventura de Sousa Santos en el papel que tuvieron en la Guerra Fría y que siguen teniendo en la política externa de países como los Estados Unidos -que invocan los derechos humanos para imponer la guerra y la violencia sobre determinados países en los cuales tienen intereses económicos.

Si miramos la respuesta de los derechos humanos desde los actos, desde la praxis como aquí he propuesto, podemos descubrir la respuesta como dinamismo social de alumbramiento y

---

<sup>226</sup> Se trata de tres sistemas regionales de derechos humanos: el sistema europeo, el sistema interamericano y el africano.

<sup>227</sup> Boaventura de Sousa Santos, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos" en *El Otro Derecho, número 28, julio de 2002, ILSA*, Bogotá, [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf) Consultado 31/III/2019, p. 60.

entrega de posibilidades. La respuesta permanece así todavía abierta porque no se identifica con ningún postulado subjetivista ni tampoco esencialista. Hunt afirma:

Los derechos humanos no pueden ser definidos de una vez por todas, porque su base emocional continua a dislocarse, en parte como reacción a las declaraciones de derechos. Los derechos permanecen sujetos a discusión porque nuestra percepción de quienes tienen derechos y de lo que son los derechos cambia constantemente. La revolución de los derechos humanos es, por definición, continua.<sup>228</sup>

Si comprendemos los derechos humanos como una respuesta de la actividad ética que se realiza como dinamismo social de alumbramiento y entrega de posibilidades, siendo este último su criterio de verificación como verdad real, entonces podemos comprender la profundidad de la respuesta y su permanencia hasta nuestros días. No se trata solamente de un avance y cambio constante en el significado de los derechos humanos. Se trata más bien del propio dinamismo de la estructura de la praxis humana que en el surgir de los actos sigue dando de sí posibilidades nuevas.

Esto redimensiona toda la comprensión que tenemos de los derechos como algo garantizado e innato, abriendo la posibilidad del compromiso del ser humano con su propia condición y la de los demás. Ya no se trataría de un proceso estático, claro y definido, como en la racionalidad moderna, de identificar qué es el ser humano. Tampoco se trataría de identificar los derechos humanos con la idea de ser humano siempre presente en las distintas sociedades y épocas. Sin embargo, la idea de ser humano siempre influenciará la comprensión de los derechos humanos y del tipo de acción humana debida para que los mismos derechos sean garantizados.

Los derechos humanos serían más bien un itinerario creativo y creador, que encauza la búsqueda continua de la humanidad de lo que sería el ser humano y de reconocerse en esta respuesta. La respuesta de los derechos humanos unifica hoy un conjunto de anhelos y luchas que ponen en entredicho la racionalidad del capitalismo neoliberal, el cual pone en práctica, a través del Estado, políticas que van en sentido opuesto a la entrega de posibilidades por las sucesivas violaciones a que son sometidos pueblos y comunidades, lo que consecuentemente atesta un modo específico de concebir al ser humano y que es causa de distintas violaciones.

En nuestro tiempo, se trata de la construcción de un régimen económico, de un orden político-estatal y jurídico-legal que justifica la privación de derechos. Por eso la lucha por los

---

<sup>228</sup> Lynn Hunt, "*A invenção dos direitos humanos...*", p. 16.

derechos humanos asume el lugar de praxis liberadora, que como respuesta que da verdad, desenmascara la racionalidad falsificable de la praxis humana. Las declaraciones surgen como ejercicio crítico y siguen como ejercicio crítico. Lo que serán los derechos humanos es lo que hagamos históricamente con ellos.

Inevitablemente tendremos que seguir haciendo eco a aquella pregunta que abre y motiva el último apartado de nuestra investigación: Ante la constatación de la verdad de los derechos humanos como dinamismo radical y crítico, ante la constatación de la estructuración radical de la sociedad y de los problemas a los que nos enfrentamos como humanidad, ¿qué podemos hacer?

## **6.2 La praxis histórica, la praxis humana: un humanismo global**

El carácter creativo de la actividad humana abre la postulación de nuevas posibilidades de vida y, consecuentemente, modos mediante los cuales el ser humano pueda actuar para alcanzar aquel modo de vida que está esbozado a partir de la actividad. Por eso que el carácter creativo de la razón se abre innovando con otras posibilidades y dando condiciones para que el ser humano pueda transformar la realidad.<sup>229</sup>

Como la actividad está directamente vinculada con el carácter histórico de la vida humana, la verdad no puede quedar agotada en su aspecto epistemológico. En tanto que “verdad real” los derechos humanos dependerían de su carácter de realización en lo que tienen de verdaderos, de justos y de ajustados<sup>230</sup> a las realidades a que dan respuestas. Y todo ello tiene que ver con la orientación para la acción humana, porque será mediante el hacer humano, que lo postulado podrá concretarse en la vida de los pueblos.

La praxis histórica de los derechos humanos que intentamos mostrar nos hizo ver la necesidad de realización de lo postulado en las declaraciones de derechos y el modo como lo postulado ha sido puesto a prueba en el espacio público, lugar de lucha de los diversos actores que conforman el sistema social. Por todo ello consideramos que la respuesta de los derechos humanos, desde la praxis, sólo puede ser comprendida adecuadamente si consideramos su carácter de verdad en los tres ámbitos: el epistemológico, el ético y el político.

---

<sup>229</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, pp. 154-155.

<sup>230</sup> Ignacio Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos...”, p. 434.

Ahora bien, si consideramos que los problemas a los que se enfrenta la humanidad son globales y que los derechos humanos pueden ser un instrumento crítico que nos ayuda a repensar nuestra sociedad actual porque ponen en el centro de toda actuación social la exigencia del cuidado de toda y cualquier persona humana, podemos considerar desde el mismo planteamiento de la praxis caminos para responder a estos problemas. Filosóficamente, como afirma González, se trata de una tarea importante:

Porque solamente si obtenemos claridad sobre el hecho de que la actual realidad social tiene unas dimensiones planetarias podremos situar los juicios propios de la ética política en un marco adecuado. Y la diferencia entre el marco nacional y el marco global determina, como veremos, hondas diferencias en el resultado de los juicios sociales y políticos. La ética social y política requiere necesariamente una "ontología" o una "metafísica" de lo político.<sup>231</sup>

¿Cuáles son las consecuencias de pensar la ética social y política considerando los términos de una sociedad global? González hace ver que los términos básicos que determinan una reflexión ética tradicional en los límites del Estado cambian completamente cuando consideramos a la sociedad global.<sup>232</sup> La sociedad global no se muestra tan democrática, las relaciones comerciales son exigidas como no proteccionistas y no intervencionistas para algunos países, lo que atesta un cambio en la comprensión de los términos tradicionales que dentro de los países alimentan la reflexión sobre la ética política.

Esto nos exige una fundamentación intercultural de la ética<sup>233</sup> o lo que es lo mismo una moral planetaria:

[...] La globalización de los vínculos humanos, por muy desestabilizadora que a veces pueda parecer, nos pone ante un nuevo horizonte. Es el horizonte de la necesaria y progresiva constitución de una moral planetaria. Una moral planetaria, como toda moral concreta, articularía una serie de valores. Sin embargo, esos valores tendrían su raíz en la vida misma del ser humano, compartida en la forma de un "nosotros" global.<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> Antonio González, *Desafíos presentes a la filosofía social y política...*

<sup>232</sup> *Idem*.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 6. Hay que comprender la expresión intercultural en dos sentidos. El primero es el más elemental: la verdad de los actos no pende de la cultura o de los aspectos lingüísticos de un determinado grupo. De ahí que una fundamentación de la ética sería intercultural porque surge del reconocimiento del modo de formalidad de los actos. Sin embargo, este carácter necesita ser también comprendido a la luz de la propia actividad ética: una vez que vivimos en una sociedad global, a la hora de considerar los intereses de todos los afectados por los desafíos actuales, tenemos que considerar la diversidad de pueblos y culturas del planeta para pensar la respuesta ética, no a partir de un formalismo abstracto, sino llevando en cuenta la diversidad de normas, bienes, valores y leyes ya presentes en las culturas.

<sup>234</sup> Antonio González, *¿Quiénes somos? La filosofía y la crisis contemporánea*, <http://www.praxeologia.org/documentos/ConferenciaTypsa.pdf> Consultado 04/VI/2019, p. 31.

Los ejes que pueden orientar esta moral planetaria tendrían que estar completamente fundados en la vida humana, en sus condiciones concretas, en el desafío de superar todo aquello que puede venir a poner en riesgo la continuidad de la vida humana, de los humanos de ahora y de las generaciones venideras. Y la praxis viva por su apertura y por la posibilidad que da la razón ética de poner nuestros bienes entre los bienes de los demás,<sup>235</sup> estos ejes podrían ser la libertad y la equidad.<sup>236</sup>

Por eso, González trata de decir que el camino pasaría por la constitución de un humanismo global.<sup>237</sup> Mediante esta concepción de un humanismo global, en el cual el “nosotros” asume el rango de toda la humanidad, ubicaríamos mejor el punto de partida y el destino de toda acción humana: la realización de la vida humana, de todas las personas. Esto implicaría asumir las condiciones reales de vida de los pueblos y la tarea de cuidado especialmente de las mayorías populares, los más pobres. Milton Santos hablaba de la necesidad de un cambio estructural. Y llamaba a este cambio de “otra globalización”.

Otra globalización supone un cambio radical de las condiciones actuales, de modo que la centralidad de todas las acciones sea localizada en el [ser humano]. [...] La primacía del [ser humano] supone que él estará colocado en el centro de las preocupaciones del mundo, como un dado filosófico y como una inspiración para las acciones. De este modo, estarán asegurados el imperio de la compasión en las relaciones interpersonales y el estímulo a la solidaridad social, a ser ejercida entre individuos, entre el individuo y la sociedad y viceversa y entre la sociedad y el Estado, reduciendo las fracturas sociales, imponiendo una nueva ética, y, así, asentando nuevas bases sólidas para una nueva sociedad, una nueva economía y un nuevo espacio geográfico.<sup>238</sup>

Esto requeriría que también las decisiones estuvieran en función de las mismas mayorías populares, lo que implicaría someter el mercado a procesos democráticos.<sup>239</sup> De igual modo, sería necesario rescatar la importancia de las culturas, especialmente las alejadas de la matriz del poder actual, porque poseen valores más significativos para el desarrollo de la humanidad que la matriz de valores de la cultura dominante. Además, requiere un trabajo de valorización de los procesos locales, el cotidiano, en el cual los seres humanos se desempeñan y donde se

---

<sup>235</sup> “La razón ética puede incluso tratar de entender los propios intereses y categorías desde la perspectiva de los otros. La razón ética es por eso, una “razón del otro”. Antonio González, “Fundamentos filosóficos...”, p. 424.

<sup>236</sup> Antonio González, *¿Quiénes somos?* ..., p. 31.

<sup>237</sup> *Idem.*

<sup>238</sup> Milton Santos, *Por uma outra globalização...*, pp. 147-148. Milton Santos usa el término “hombre” y nosotros lo sustituimos por “ser humano”. Hay que notar que Milton Santos tiene una visión de que el Estado puede colaborar en la superación de las fracturas de nuestra sociedad, aunque no sea el actor principal.

<sup>239</sup> Antonio González, *Orden mundial y liberación...*

realizan sus luchas por la garantía de una vida digna.<sup>240</sup> Como afirma Milton Santos, se trata de otro tipo de política.

Se trata de una política de nuevo tipo, que nada tiene que ver con la política institucional. Esta última se funda en la ideología del crecimiento, de la globalización, etc. Y es conducida por el cálculo de los partidos y de las empresas. La política de los pobres está basada en el cotidiano vivido por todos, pobres y no pobres, y es alimentada por la simple necesidad de continuar existiendo.<sup>241</sup>

Consecuentemente implicaría un reconocimiento del carácter de solidaridad humana y la posibilidad de instaurar un dinamismo de lucha por derechos que rebasan los límites de las fronteras de los Estados. Y no es que estemos lejos de eso: las redes de ayuda a los migrantes, las organizaciones de mujeres, las redes de apoyo mutuo entre los distintos pueblos indígenas, el Foro Social Mundial, el Encuentro Mundial de los Movimientos Populares, los organismos de la sociedad civil que se dedican a proponer formas de superar la pobreza y alternativas a nuestro modelo económico, para citar algunos ejemplos, son formas concretas de acción y reconocimiento de la realidad de la sociedad global.

Con todo eso queremos nomás afirmar que estos elementos nos pueden dar una idea nueva de lo que vendría a ser los derechos humanos: un dinamismo de plasmación de una sociedad global fundada en la solidaridad entre los pueblos. Es que los actos nos exigen considerar los derechos humanos desde la radicalidad de la praxis viva. La respuesta de los derechos humanos surge en nuestra comprensión como una respuesta de la razón ética, que necesita ser verificada y probada en la vida concreta de los pueblos, especialmente a partir del lugar que ocupan las mayorías populares. Esto nos da condiciones para plantear lo siguiente: que la respuesta de los derechos humanos, más que un deber apriorístico de la razón es un dinamismo, como lo es la propia praxis.

Considerados desde la perspectiva epistemológica, los derechos humanos son un dinamismo que da verdad. Vistos desde la razón ética, los derechos humanos no son un deber que se pueda fijar en una norma, sino que son un dinamismo de convocación: de convocar las personas a recibir lo humano que los demás nos quieren entregar a través de aquellos bienes

---

<sup>240</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, 69-70.

<sup>241</sup> “Trata-se de uma política de novo tipo, que nada tem a ver com a política institucional. Esta última se funda na ideologia do crescimento, da globalização etc. e é conduzida pelo cálculo dos partidos e das empresas. A política dos pobres é baseada no cotidiano vivido por todos, pobres e não pobres, e é alimentada pela simples necessidade de continuar existindo”. Milton Santos, *Por uma outra globalização...*, p.133.



elementales y ulteriores que pueden encauzar nuestra realización como seres humanos. Para ello, es necesario que cada uno pueda asumir aquello que le puede ser entregado mediante los derechos humanos, que pueda apropiarse de las posibilidades abiertas por la respuesta de los derechos humanos, para que los seres humanos sigan tornando sustantivas nuevas posibilidades apropiadas.

Del mismo modo, si consideramos los derechos humanos desde lo político, no podemos fiarnos solamente de los procesos judiciales, de las leyes y normas que conforman los códigos legales. En el ámbito político, los derechos humanos vendrían a ser un dinamismo de lucha, siempre activo y vivo, entre la moralidad y la legalidad, como impulso de plasmación de nuevas posibilidades para la vida humana que requiere de la fuerza viva de los que asumen la responsabilidad de no dejar imperar en el mundo los mecanismos y estructuras -también humanos- del mal y la muerte. Pero este dinamismo pende de realización a partir de la propia actuación de aquellos y aquellas que se disponen a asumirlos e instaurar procesos prácticos y políticos en miras de la realización de este dinamismo de lucha en término de derechos reales.

Los problemas a los que nos enfrentamos necesitan de una respuesta realmente global en la que estarían implicados, no solamente los Estados o grupos de Estados en organismos internacionales, sino la solidaridad compartida de los pueblos como verdaderos agentes, actores y autores de los destinos de la humanidad concreta. No se trata de utopía en un sentido vago e irrealizable, sino de la exigencia ética de postular nuevas formas de realidad posibles y apropiables para la auténtica transformación de las condiciones reales de la vida de los pueblos, especialmente los más pobres.

### **6.3 La radicalidad de la respuesta de los derechos humanos: los actos**

Nuestro punto de partida ha sido pensar una filosofía de la praxis de los derechos humanos o una filosofía de la praxis histórica de los derechos humanos desde los actos. Esta tarea nos ha puesto en el camino de la propuesta del filósofo español Antonio González. Como verdad primera, los actos nos abrieron a la posibilidad de preguntarnos sobre los derechos humanos desde la estructuración de la praxis. Encontramos a los derechos humanos como una respuesta de la actividad ética.

A partir de los actos, no nos detuvimos en defender los derechos humanos como fruto de una supuesta esencia humana inmutable, ya que en la afinidad entre el ser humano y las cosas no nos encontramos con ninguna sustancialidad, sino con la alteridad radical del modo de quedar de las cosas en los actos. Hablamos de características de los actos, que están siempre abiertas a revisión crítica y mejoramiento mediante la discusión filosófica; hablamos de la radicalidad de la respuesta de los derechos humanos fundados en la radicalidad misma de los actos.

Como afirma González, *lo importante es que, si perseguimos auténticamente la verdad primera, podemos esperar no sólo una aproximación permanente a la misma, sino también un acuerdo con otros pensadores en dicha aproximación.*<sup>242</sup> Esto significa que lo aquí planteado no es una respuesta última de fundamento, que pone un punto final a la discusión sobre los derechos humanos. Tantos son los desafíos a los que nos enfrentamos como humanidad y tamaña es la necesidad de pensar posibilidades para estos problemas y modos de orientar la acción humana que no podemos asumir el riesgo vanidoso de considerar esta tarea como dada por hecha.

La búsqueda de la verdad de los derechos humanos se inscribe en la búsqueda misma de la sabiduría. Si consideramos los derechos humanos desde los actos encontramos un modo radical de comprender los derechos humanos, radicalidad trascendental del modo en que las cosas surgen en los actos en alteridad radical.

Los actos de cuya verdad primera hemos partido, no pertenecen ni a la objetividad ni a la subjetividad. Propiamente, ellos se encuentran en el momento de intersección entre eso que tan impropriamente se ha llamado “subjetividad” y eso que tan muy impropriamente se ha llamado “objetividad”.<sup>243</sup>

Este ámbito de intersección entre el ser humano y las cosas es por su propia formalidad un ámbito de encuentro, de diálogo, de búsqueda colectiva que atañe a todos.<sup>244</sup> El surgir nos remite siempre hacia su fundamento, que es precisamente la “alteridad real” de las cosas surgidas con independencia del surgir.<sup>245</sup> Por eso ha sido posible pensar los derechos humanos en su radicalidad, porque, enfrentados a su fundamento antropológico-filosófico, encontramos una comprensión amplia y profunda de la verdad de los actos como fundamento de todo lo

---

<sup>242</sup> Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 75.

<sup>243</sup> Antonio González, *Para una ontología de lo social*,

<http://www.praxeologia.org/documentos/Paraunaontologiadelosocial.pdf> Consultado 16/V/2019, Consultado 05/V/2019, p. 3.

<sup>244</sup> Antonio González, *Surgimiento...*, p. 169.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 168.

demás: lo ético y lo político en los derechos humanos como modos de realización histórica del ser humano.

Con eso regresamos a la idea de la filosofía primera ya planteada al principio de esta investigación como modo de retomar la clásica tradición filosófica griega. *La filosofía primera, para ser verdaderamente primera, tiene que integrar la realidad y el ser en el acontecer. [...]* *La filosofía primera, más bien, es la disciplina que estudia el acontecer en cuanto acontecer y aquello que en el acontecer rige.*<sup>246</sup> Por eso en esta investigación ha sido posible considerar la respuesta de los derechos humanos de un modo integral y no en parcialidades aisladas, sea como una mera dimensión del ser o como un aspecto de la realidad.

El acontecer rige esta unidad entre el ser humano y las cosas. Todo acontecer es un hacerse realidad que se vincula directamente con el carácter histórico de los actos. Por eso hemos podido defender que la historia es el dinamismo pleno de manifestación de la verdad de todo postulado racional y, consecuentemente, de la verdad de los derechos humanos. Esta verdad es absoluta, porque pende de los actos y no del lenguaje, de los símbolos, de la tradición. Está íntimamente vinculada con la actividad humana en la respectividad de las actuaciones de los humanos en el dinamismo social.

Hasta el momento las críticas hacia los derechos humanos han favorecido un redimensionamiento de su comprensión, lo que significa que no han sido de todo rechazados por la propia realidad. Esto se debe a que, siendo un postulado fundado en los actos, siguen dando de sí verdad real. Como la historia consiste en alumbrar y entregar posibilidades que puedan ser apropiadas, habría que decir que la historia, antes que una realidad, es un conjunto de actos, una praxis.<sup>247</sup> En la historia nos encontramos con la posibilidad de realización plena del ser humano. La respuesta de los derechos humanos como dinamismo ético puede seguir dando de sí modos concretos para que sigamos persiguiendo aquello que ayude en la plenificación de la condición humana.

Mirar los derechos humanos desde la radicalidad de la praxis nos abre a la comprensión de que los derechos humanos, el sentido de lo que es ser persona y la propia historia como dinamismo social se están construyendo y constituyendo hoy, con las posibilidades abiertas por otros y que nos han sido entregadas.

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 268.

## CONSIDERACIONES FINALES

El camino que esbozamos en esta investigación no se trata de una respuesta última que cierra las posibilidades de acercamiento al tema de los derechos humanos. Más bien se trata de un intento de comprensión de la respuesta de los derechos humanos que busca dar cuenta del dinamismo que le es propio. En su proceso histórico, los derechos humanos han sido resignificados a causa de las críticas que ha sufrido, han incorporado nuevas concepciones de los modos concretos de realización de la vida humana y siguen con un potencial contestatario que todavía puede ayudar en la búsqueda de aquellos medios concretos que posibilitan el florecimiento de la vida humana.

El punto de partida de nuestra investigación, el deseo de comprender la fundamentación de los derechos humanos desde un acercamiento a la posición clásica creada en el horizonte de la modernidad, nos ayudó a reconocer la necesidad de una ruptura con el modo de comprender el conocimiento humano heredado de la modernidad. Este intento comenzó con nuestro acercamiento al pensamiento decolonial y de ahí a la filosofía de la praxis, partiendo de aquello que aquí llamamos con González de la afinidad entre el ser humano y las cosas.

El dinamismo que encontramos en la respuesta de los derechos humanos desde la praxis es el dinamismo de los actos humanos. El modo como el ser humano se encuentra ante las cosas, ante los demás y ante sí mismo, en apertura y distensión, es lo que le posibilita crear respuestas, abrir posibilidades de intelección de lo que las cosas son o podrían ser en realidad. Es a partir de los actos y de la alteridad radical del modo con que todo queda en ellos que se fundamenta toda respuesta a aquello a que el ser humano se enfrenta.

La moralidad humana parte de esta condición fundamental de apertura y liberalidad que se encuentra en las acciones humanas y que nos posibilita reconocer los extractos más básicos del carácter social y personal de la vida humana en las acciones. La exigencia de enfrentarse a las cosas en apertura y alteridad exige del ser humano el continuo proceso de ofrecer respuestas a lo que se enfrenta. Las acciones pueden ser fijadas y reproducidas en el contexto social a partir del sentido que las orienta y permite su reproducción. La apertura que es propia al ser humano le convierte en un ser moral. Como la moralidad no está limitada ni preestablecida, el ser humano necesita buscar modos de contestar a lo que se enfrenta, lo que hace de la ética un hecho.

Consecuentemente, los derechos humanos surgen como una respuesta de la actividad ética humana.

Sin embargo, como hemos afirmado en nuestra investigación, la respuesta de los derechos humanos no puede ser identificada con la ley moral ni con la institucionalización de aquellos valores, bienes y normas presentes en las sociedades. En muchos casos, la moral concreta y las leyes presentes en una sociedad pueden o no encauzar actuaciones compatibles con la manutención de la vida humana, pero no agotan lo que es la propia moralidad humana. Si identificamos los bienes, valores y normas con lo moral, estamos identificando la actividad ética con las actuaciones, y no habría espacio para la reflexión moral ni posibilidad del ser humano crear nuevas posibilidades de realización de su propia estructura humana.

Considerando que la moralidad está fundada en este carácter de apertura de los actos humanos, a partir del cual tenemos que dar respuestas a las cosas a las que nos enfrentamos, reconocemos la fragilidad del deber moral y de la respuesta de los derechos humanos. Es una fragilidad porque no podemos esperar respuestas preestablecidas o fijadas en lo que dice respecto al modo como el ser humano se enfrenta a la realidad. La experiencia histórica y la educación en los derechos humanos son caminos posibles y viables de entregar a las generaciones actuales y futuras modos de habernos los humanos entre humanos en la convivencia social y en el espacio político. Sin embargo, esta entrega quedará en última instancia pendiente de la respuesta que cada generación dará ante los derechos humanos, apropiándose o no de las posibilidades de vida y humanización que ellos abren. El futuro de los derechos humanos dependerá del modo como cada grupo humano y sociedad los asuma y se apropie de ellos para la realización de la vida humana.

Dicho esto, queremos señalar que nuestra comprensión de los derechos humanos desde la praxis permanece abierta como forma de colaborar tanto con las reflexiones acerca de una filosofía de la praxis, como en el diálogo acerca de los derechos humanos. El lector podrá reconocer que nuestro ejercicio ha sido en grande parte hacer un camino analítico acerca del surgir de los actos y explicativo en el intento de forjar una comprensión de los derechos humanos a la luz de la praxis. De nuestra parte nos contentaremos ahora con presentar algunas reflexiones que nos puedan ayudar a preparar un camino para profundizaciones futuras y que no han sido tratadas debidamente causa de los límites de esta investigación.

Al principio de este trabajo presentábamos nuestro intento de comprender la fundamentación de los derechos humanos. Las críticas de Rorty y de los autores decoloniales nos brindaron dos rutas de comprensión de la racionalidad como fundamento de los derechos humanos. Seguimos la pista de la crítica decolonial y dejamos de lado las proposiciones de Rorty, que no son menos importantes. Cuanto a la fundamentación clásica de los derechos humanos y a la crítica de Rorty, todavía hay elementos que necesitarías tratar.

Lo primero que tendríamos que considerar es que la idea de la naturaleza humana que se conecta con el horizonte de la modernidad, también se nutre de una larga tradición filosófica que trata los temas de los derechos naturales, lo que conocemos como el iusnaturalismo. Reconocemos como importante profundizar en esta vinculación de la racionalidad moderna con los derechos naturales para buscar ensanchar la comprensión de los derechos humanos también a partir de esta tradición que antecede el horizonte de la modernidad, especialmente por las vinculaciones existente entre la tradición iusnaturalista y el derecho.

Cuanto a Rorty, el autor defiende que los derechos humanos son un intento humano de hacernos responsables los unos por los otros. La idea de los derechos humanos dependería del momento histórico en el cual nos encontramos y del tipo de sentimiento que vamos nutriendo y que alimenta nuestras relaciones con los demás, especialmente aquellos que podríamos pensar como “los diferentes”. La solución para Rorty es encontrar respuestas morales más eficaces, manipular y educar nuestros sentimientos para que no lleguemos a cometer las mismas atrocidades que ya hemos tenido a lo largo de la historia humana. Al tratar de la educación de los sentimientos y del diálogo político como caminos viables, Rorty atesta que no son menos racionales o humanos aquellos o aquellas que comenten atrocidades. Serían del mismo modo racionales, aunque los filósofos morales siempre hayan identificado este tipo de actitud como desviación moral o irracionalidad.

Sin embargo, cuando Rorty, retomando la posición de Rabossi, critica los proyectos de fundamentación de los derechos humanos, ciertamente está formulando una crítica que necesita ser analizada en diálogo con la tradición filosófica que asumimos en nuestra investigación. No es solamente pensar que la tradición moderna no fue capaz de explicar qué sería la naturaleza humana y el papel destacado que esta tradición le da a la racionalidad. Sería también necesario considerar que el relativismo cultural propuesto por Rorty sería la visión definidora de la comprensión de los derechos humanos y mismo de la moralidad humana.

La cuestión no sería solamente atacar Rorty porque él construye su argumento en oposición a Platón, Tomás y Kant, sino comprender su argumento para considerar las consecuencias de su propuesta para la moralidad y los derechos humanos. Rorty defiende una posición eficiente: que debemos crear una cultura de los derechos humanos basada en la educación y en la manipulación de los sentimientos humanos.

Ahora bien, lo que sería interesante considerar como parte de una investigación futura es que, desde una perspectiva de la praxis, el autor no responde porqué crear una cultura de los derechos humanos sería la mejor decisión. Si es por el simple hecho de que queremos permanecer vivos y mantener nuestra integridad física, social y psíquica, entonces habría espacio para considerar la orientación de la acción humana fundada en criterios de moralidad. Lo que tendríamos que considerar en el argumento de Rorty es de dónde surgiría la idea de bien que orienta la opción por una cultura de derechos humanos, ya que eliminar a los atroces o construir una moralidad de recompensas y venganzas sería tan racional cuanto una cultura de los derechos humanos. ¿Cuál sería el criterio que definiría que una cultura de los derechos humanos es mejor que cualquier otra cultura moral?

Cuando Rorty afirma que una cultura de los derechos humanos es oportuna, parece haber una cierta idea de bien que fundamentaría su opción por tal cultura. La idea de bien que orientaría nuestras decisiones ha estado presente en distintas consideraciones acerca de temas como la moralidad, de la justicia y de los derechos humanos. En nuestra investigación, al tratar el tema de la ética, reconocemos que el hecho de que, al considerar las cuestiones morales, podemos asumir una posición en la que todos nuestros bienes, valores, normas e intereses presentes pueden ser puestos en el mismo nivel que los de los demás.

Para seguir la pista de esta reflexión, valdrá la pena retomar, por ejemplo, la idea de bien que aparece en la comprensión de Paul Ricoeur acerca de la justicia. Ricoeur afirma que lo justo necesita ser considerado entre lo legal y lo bueno, pues, aunque tengamos en nuestra sociedad un aparato judicial, con procedimientos, códigos y roles para la administración de la justicia, permanece en la vida social un sentido de justicia que no se agota en lo legal. Y no se agota en lo legal porque la emergencia del sentido de la justicia pone sus raíces en la herencia inmemorable del trasfondo mítico, ubicando la idea reguladora de la justicia en su relación con lo bueno y en tensión con lo legal.

En nuestra investigación tratamos de considerar que la respuesta de los derechos humanos se encuentra en el medio camino, entre la legalidad y la moralidad, ya que por un lado los derechos humanos no se agotarían en el aspecto formal de las leyes, pero por otro lado necesitan materializarse formalmente en ciertos derechos reconocidos en la organización política vigente. Esto significa, desde la praxis, la necesidad de considerar el carácter de bien propia de los actos humanos lo que orientaría nuestra comprensión de la moralidad.

Con estos elementos, tendríamos que preguntarnos qué significa esa reminiscencia del pasado sagrado y religioso para la comprensión de la idea de bien presente en el sentido de justicia y cómo esta idea de bien se relaciona con la moralidad humana. Consecuentemente, será importante analizar cómo las aportaciones de Ricoeur podrían ayudar en nuestra comprensión de la moralidad desde los actos. Pero, para seguir el diálogo con Rorty será necesario considerar si la posición relativista adoptada por Rorty se sostiene sin una idea reguladora de bien en su trasfondo, que justamente orienta la opción por un tipo de cultura, en este caso la cultura de los derechos humanos, y no otra.

También no podemos dejar de considerar que las aportaciones de Rorty fueron importantes a la hora de considerar el recorrido de nuestra comprensión acerca de los derechos humanos. Aunque su propuesta no sea la que fundamenta esta investigación, no podemos dejar de explicitar la importancia que tiene su consideración sobre los derechos humanos como modo de construir una cultura de responsabilización de los unos para con los otros garantida a través de los medios políticos.

Tanto el análisis de Rorty y la crítica decolonial como las aportaciones de la praxis nos hacen asumir el importante lugar de lo político en la comprensión de los derechos humanos. Lo que determinó y seguirá determinando el modo de realización de la respuesta de los derechos humanos es el modo como lo propuesto nutrirá o amenazará la idea de ser humano presente en un determinado contexto y las disputas políticas que posibilitan o niegan el acceso a los derechos.

Esta reflexión nos abre la consideración de que no basta con que postulemos nuevos derechos o nuevas posibilidades de contestar a los desafíos morales a los que nos enfrentamos en la sociedad. Es necesario que todo postulado de los derechos humanos se compruebe en la historia. Y el modo de probación histórica de los derechos humanos es su concreción, su



realización en la vida de los pueblos tornando la vida humana verdaderamente gozosa en sí misma.

Hay que prestar la atención que el criterio de realización de lo postulado por la actividad ética puede no realizarse porque la propia realidad lo rechaza. Sin embargo, también necesitamos considerar que en el transcurso histórico algunos derechos postulados pueden ser instrumentalizados para el bienestar y el incremento de las condiciones de vida de unos pocos. Esta es la tensión frecuente en la proposición de los derechos humanos: algunos derechos postulados son apropiados por unos grupos que impiden el acceso de estos mismos derechos a todas las gentes.

Aquí valdría la pena considerar un tema que aparece en la estructuración de la praxis como la falsificación de lo postulado en la actividad ética. La falsificación sería justamente el momento en que un postulado de la actividad ética es disociado de la realidad a la que viene contestar y sufre desviaciones. Autores de la tradición marxista han dado espacio a la comprensión de lo que ellos llaman de ideología o ideologización. Es lo que encontramos en el pensamiento de Ellacuría cuando él afirma que la realidad del derecho en muchos casos sirve para enmascarar la realidad del goce de pocos en detrimento del bienestar de las mayorías.

Un tema frecuente en la crítica hacia los derechos humanos es justamente el modo como la respuesta de los derechos humanos ha sido usada en beneficio de unos pocos en lo que algunos afirman ser la ideología de los derechos humanos. Tenemos que considerar que, cuando la razón ética postula una respuesta a una determinada realidad, su realización pende del modo como la respuesta será asumida en miras de realizar lo postulado. Aunque en los casos en que determinada respuesta pasa por procesos de falsificación o, ideologización como afirman otros, hay un momento de verdad que la propia falsificación no es capaz de eliminar. Es decir, un acercamiento a la realidad falseada nos puede brindar el acceso a la comprensión de la respuesta en aquello que ella viene a contestar y consecuentemente lo que hay de verdadero en ello.

En este sentido, podríamos considerar como un camino abierto y que podrá ser objeto de una investigación futura, una comprensión de la falsedad de los derechos humanos o de la ideología de los derechos humanos en miras de ensanchar nuestra comprensión sobre estas situaciones concretas en las que el postulado de los derechos humanos no sirvió para abrir posibilidades de realización de la vida humana o mismo los momentos en los que los derechos

humanos han sido utilizados como medio para la opresión de los débiles perpetrada por los más fuertes.

Este ejercicio es fundamental porque no podemos tratar la respuesta de los derechos humanos como la gran respuesta humana a los desafíos morales. Nuestra comprensión de los derechos humanos desde la praxis direcciona nuestra comprensión a reconocer el aspecto político, histórico y posiblemente ideológico de los derechos humanos – comprendiendo ideológico en la misma línea de lo planteado anteriormente con la falsificación. Todo ello nos ayuda a sostener una visión crítica hacia los derechos humanos, para desnaturalizar las visiones esencialistas y señalar su carácter práxico. Consecuentemente, esto nos posibilitará tratar las conexiones que unen la moralidad y la política en miras de concebir la política a servicio de una ética de la justicia.

De este modo, la primera tarea que podremos vislumbrar es que los derechos humanos necesitan ser comprendidos desde su *verdad, justicia y justeza*, retomando el trinomio propuesto por Ignacio Ellacuría, ya que tenemos que considerarlos en los ámbitos que le son propios, a saber, el *epistemológico, ético y político*. Durante nuestra investigación, no dedicamos tiempo a estas dimensiones que se avizoran desde la perspectiva de los actos y de lo aquí propuesto acerca de los derechos humanos. Seguirá como tarea abierta por esta investigación considerar nuestra concepción de los derechos humanos que apunta hacia esta dirección.

Además, otro camino sería plantear las consecuencias de esta visión de la respuesta de los derechos humanos desde los actos en dos sentidos. El primero de ellos sería la posibilidad de plantear una teoría de los derechos humanos que una estos tres momentos de la respuesta de los derechos humanos: su carácter de verdad, su carácter ético y su carácter político. El segundo, sería reflexionar qué vendría a ser un derecho desde los actos y las consecuencias de pensar el derecho y el sistema judicial desde la praxis.

Hemos considerado la praxis histórica de los derechos humanos como un dinamismo de alumbramiento y entrega de posibilidades. Esto ha sido posible porque el propio análisis de los actos nos permite considerar la dimensión histórica de la actividad humana. En este sentido, el análisis de los actos nos brinda una clave de comprensión de la historia. Si llevamos estas consideraciones de una filosofía de la historia desde la praxis, podemos también plantear una filosofía de la praxis histórica de los derechos humanos en la que podríamos vislumbrar de modo

más claro y profundo el carácter contestatario de los derechos humanos y su resignificación como postulado que sigue dando verdad en nuestros tiempos.

Por último, pero no menos importante, los derechos humanos como fruto de la actividad ética carga con un carácter de innovación y creatividad que es propio del surgir de los actos racionales. En muchos contextos, la lucha por derechos humanos se vuelve un dinamismo de lectura crítica de la realidad y de convocación de los grupos humanos en situación de vulnerabilidad en miras de alimentar la construcción de otros mundos posibles. En contextos de violaciones de derechos, la lucha por los derechos humanos es alimentada por la visión de un nuevo tiempo sin sufrimientos ni opresiones. ¿Qué nos toca esperar? Los derechos humanos se conectan con las esperanzas y utopías que alimentan la praxis humana. Aquí también será posible esbozar conexiones entre la lucha por los derechos humanos y aquello que fundamentaría todo surgir.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Ciudad de México, 2017.

Arreaza, Catalina y B. Tickner, Arlene, “Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos”, en *Colombia Internacional*, n.54, jan.-abr./2002, p. 14-98, <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/colombiaint54.2002.01> Consultado 07/IV/2019.

Benvenuto Lima Jr., Jayme, *Os direitos humanos econômicos, sociais e culturais*, Editora Renovar, Rio de Janeiro - São Paulo, 2001.

— *O caráter expansivo dos direitos humanos, afirmação de sua indivisibilidade e exigibilidade*, <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/32248-38486-1-PB.pdf> Consultado 20/I/2019.

— “Universalismo, relativismo e direitos humanos: uma revisita contingente” en *Revista Lua Nova*, n° 94, São Paulo, 2015, p. 117-142, <http://dx.doi.org/10.1590/0102-64452015009400005> Consultado 18/I/2019.

Bernardino Costa, Alexandre y Teixeira Torraca, Lia Beatriz, “A projeção do humano em tempos de austeridade, o esquecimento do homem” en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán *et al.*, *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, pp. 57-62.

Bobbio, Norberto, *A era dos direitos humanos*, Campus, Rio de Janeiro, 1992.

Bohoslavsky, Juan Pablo, *Impacto de las medidas de austeridad en los derechos humanos*, PUC-São Paulo, 2018, pp. 1-8, <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Development/IEDebt/DiscursoEIDeudaSaoPaulo9Aug2018.pdf> Consultado 08/VII/2019.

Cascante, Luis Diego, “Hacia una ética liberadora, de nuevas formas de realidad”, en Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, *Historia, ética y ciencia, el impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, pp. 379-396.

Castro-Gómez, Santiago, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro””, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, UNESCO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, Buenos Aires, 2000, pp. 145-162,

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>  
Consultado 19/II/2019.

— “Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo de Hombres Editores, Bogotá, 2007, p. 79-91.  
<http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Consultado 19/II/2019.

— *La hybris del punto cero, ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, CLACSO, Bogotá, 2005, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf> Consultado 12/VII/2019.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, “Prólogo, giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo de Hombres Editores, Bogotá, 2007, pp. 9-24. <http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Consultado 19/II/2019.

Delgado Baena, Antonio y Cámeron Núñez, Noelia, “A setenta años de la declaración universal de los derechos humanos, de la mediación liberal a la propuesta del bien común de la humanidad” en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán *et al.*, *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, pp. 69-82.

Douzinas, Costas, *O fim dos direitos humanos*, Editora Unisinos, São Leopoldo, Brasil, 2009.

— *Os paradoxos dos direitos humanos*,  
<https://www.cienciassociais.ufg.br/up/106/o/ConferenciaAberturax.pdf?1350490879>  
Consultado 16/VII/2019.

— *Quem são os humanos dos direitos?*,  
[http://revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/quem\\_sao\\_os\\_humanos\\_dos\\_direitos.pdf](http://revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/quem_sao_os_humanos_dos_direitos.pdf)  
Consultado 16/VII/2019.

— *Que são os direitos humanos?*,  
[http://revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/que\\_sao\\_direitos\\_humanos.pdf](http://revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/que_sao_direitos_humanos.pdf)  
Consultado 05/V/2015.

- *São os direitos universais?*,  
[http://www.revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/sao\\_os\\_direitos\\_universais.pdf](http://www.revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/sao_os_direitos_universais.pdf)  
 Consultado 16/VII/2019.
- Ellacuría, Ignacio, “Antropología de Xavier Zubiri” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2007, pp. 71-148.
- “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 365-394.
- “Dimensión ética de la filosofía” en Senent de Frutos, Juan Antonio (ed.), *La lucha por la justicia*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012, pp. 67-83.
- “El mal común y los derechos humanos” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 447-450.
- “Ética fundamental” en Senent de Frutos, Juan Antonio, *La lucha por la justicia*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012, pp. 41-53.
- “Ética y política” en Senent de Frutos, Juan Antonio (ed.), *La lucha por la justicia*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012, pp. 55-61.
- “Filosofía, ¿para qué?” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 115-131.
- “Hacia una conceptualización de los derechos humanos” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 431-432.
- “Historicidad de la salvación cristiana” en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon. *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 323-372.
- “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 207-250.
- “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, 2001, pp.434-435.
- “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2007, pp. 199-284.

- “La superación del reduccionismo idealista en Xavier Zubiri” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 403-430.
  - “Utopía y profetismo desde América Latina, un ensayo concreto de soteriología histórica” en Senent de Frutos, Juan Antonio (ed), *La lucha por la justicia: selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012, pp. 401-449.
  - “Zubiri sigue vivo” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 353-355.
- Frizzo Bragato, Fernanda, “A construção permanente dos sentidos dos direitos humanos” en *Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano XIV, n. 459*, p. 9-13, 17 nov. 2014, <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5778-fernanda-frizzo-bragato> Consultado 27/II/2015.
- “A diversidade cultural negada pela modernidade”, en *Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano XIII, n. 431*, p. 29-32, 04 nov. 2013, <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5255-fernanda-bragato-1>, Consultado 27/II/2015.
  - “Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade” en *Revista Novos Estudos Jurídicos – eletrônica*, v. 19, n. 1, jan./abr. 2014, p. 201-230, <http://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548/2954> Consultado 29/IV/2015.
- González, Antonio, “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría” en *Estudios Centroamericanos, ECA 505-506*, noviembre-diciembre 1990, pp. 979-989.
- *Desafíos presentes a la filosofía social y política*, <http://www.praxeologia.org/confsalam.html> Consultado 10/VII/2019. Documento sin paginación.
  - “Dios y la realidad del mal, consideraciones filosófico-teológicas desde el planteamiento de Zubiri” en Pintor-Ramos, Antonio y Gracia, Diego, *Realidad y sentido desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.
  - *El cuerpo que somos*, <http://www.praxeologia.org/documentos/Elcuerpoquesomos.pdf> Consultado 17/IV/2019.
  - *El hombre en el horizonte de la praxis*, <http://www.praxeologia.org/horizpr2.html> Consultado 15/III/2019.

- *El “lugar geométrico” de la realidad*, <http://www.praxeologia.org/lugargeometrico.pdf>  
Consultado 20/VI/2019.
- *El problema del sujeto*, <http://www.praxeologia.org/documentos/Elproblemadelsujeto.pdf>  
Consultado 15/IV/2019.
- “El surgir de la ética” en *Revista Ápeiron, Estudios de filosofía* 3, 2005, pp. 231-247,  
<http://www.praxeologia.org/documentos/Elurgirdelaetica.pdf> Consultado 15/IV/2019.
- *Estructuras de la praxis, Ensayo de una filosofía primera*, Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- “Fundamentos filosóficos de una “civilización de la pobreza” en *Estudios Centroamericanos, ECA* 583, mayo 1997, pp. 417-426.
- *La muerte del Dios Vivo*,  
<http://www.praxeologia.org/documentos/AGMuertedelDiosvivoArticulo.pdf>  
Consultado 26/VIII/2019.
- “¿La realidad histórica como objeto de la filosofía?” en *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010, pp. 27-35.
- *La tarea de Justino*, <http://www.praxeologia.org/documentos/LatareadeJustino.pdf>  
Consultado 22/IX/2019, p. 8.
- *Orden mundial y liberación*, <http://www.praxeologia.org/ordenmun.html> Consultado  
15/IV/2019.
- *Para una “ontología” de lo social*, pp. 1-16,  
<http://www.praxeologia.org/documentos/Paraunaontologiadelosocial.pdf> Consultado  
20/VI/2019.
- *¿Quiénes somos? La filosofía y la crisis contemporánea*,  
<http://www.praxeologia.org/documentos/ConferenciaTyspa.pdf> Consultado  
04/VI/2019.
- *Surgimiento, hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Bogotá, 2013.
- Grupo de Estudios para la Liberación, *Breve introducción al pensamiento decolonial*,  
<http://ahf-filosofia.es/wp-content/uploads/pensamientodescolonial.pdf> Consultado  
19/II/2019.



- Grosfoguel, Ramón, “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transnacionalidade, pensamento de fronteira e colonialidade global” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008, p. 115-147, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2763903> Consultado 07/IV/2019.
- Lynn Hunt, *A invenção dos direitos humanos, uma história*, Companhia das letras, São Paulo, 2007.
- Konder Comparato, Fábio, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, Saraiva, São Paulo, 2003.
- Lander, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, pp. 4-, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> Consultado 19/II/2019.
- Maldonado-Torres, Nelson, “La descolonización y el giro des-colonial” en *Tabula Rasa*, No.9: 61-72, Bogotá, julio-diciembre 2008, <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf> Consultado 24/II/2019.
- “La descolonización como filosofía primera, <<giro decolonial>>, universidad y <<meditaciones fanonianas>> en *Revista Cultura de Guatemala, cuarta época, año XXXVII, vol. II, julio-diciembre*, 2016, pp. 147-164, [https://www.academia.edu/31095582/La\\_descolonizacion\\_como\\_filosofia\\_primera\\_giro\\_decolonial\\_universidad\\_y\\_meditaciones\\_fanonianas](https://www.academia.edu/31095582/La_descolonizacion_como_filosofia_primera_giro_decolonial_universidad_y_meditaciones_fanonianas) Consultado 26/X/2019.
- “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 127-169. <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> Consultado 19/II/2019.
- “A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento, modernidade, império e colonialidade” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2008, pp. 71-114, <https://journals.openedition.org/rccs/695#quotation> Consultado 16/VII/2019.
- Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores,

- Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 93-126,  
<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> Consultado 19/II/2019.
- “La opción descolonial”, en *Letral*, n. 1, Granada, 2008, p. 04-22,  
<http://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555/3543> Consultado 07/IV/2019.
- “La opción de-colonial, desprendimiento y apertura, un manifiesto y un caso”, en *Tabula Rasa*, núm. 8, enero-junio, 2008, pp. 243-281, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600813> Consultado 19/II/2019.
- ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, 1948.  
<http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/> Consultado 17/II/2019.
- OXFAM, *Cinco datos escandalosos sobre la desigualdad extrema global y cómo combatirla*,  
<https://www.oxfam.org/es/iguales/cinco-datos-escandalosos-sobre-la-desigualdad-extrema-global-y-como-combatirla> Consultado 09/VII/2019.
- *La trampa de la austeridad, el verdadero coste de la desigualdad en Europa*, 2013,  
[https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file\\_attachments/bp174-cautionary-tale-austerity-inequality-europe-120913-es\\_3.pdf](https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp174-cautionary-tale-austerity-inequality-europe-120913-es_3.pdf) Consultado 08/VII/2019.
- Quijano, Aníbal, “América latina en la economía mundial”, en *Problemas del desarrollo, Revista del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM*, XXIV, octubre-diciembre, 1995, pp. 43-59,  
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/pde/article/view/32381/29776> Consultado 27/II/2019.
- “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, pp. 122-151, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> Consultado 19/II/2019.
- “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 93-126,  
<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf> Consultado 19/II/2019.

- “Colonialidad y modernidad/racionalidad” en *Perú Indígena* 13(29), 1992, pp. 11-20, <http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf> Consultado 27/II/2019.
- Rabossi, Eduardo, “La teoría de los derechos humanos naturalizada”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n°5, 1990, pp. 159-175, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1049162.pdf> Consultado 06/II/2019.
- Ricoeur, Paul, “Lo justo entre lo legal y lo bueno” en *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1990, pp. 35-55.
- Rorty, Richard, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo” en *Verdad y progreso, escritos filosóficos* 3, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 219-242.
- “Human rights, nationality, and sentimentality” en Stephen Rhute, Susan Hurley, *On human rights*, The Oxford Amnesty Lectures, New York, 1993, pp. 111-134.
- Sánchez Rubio, David y Senent de Frutos, Juan Antonio, *Teoría crítica del derecho: nuevos horizontes*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A. C., San Luis Potosí, 2013.
- Santos, Milton, *Por uma outra globalização, do pensamento único à consciência universal*, Record, Rio de Janeiro, 2000.
- Senent de Frutos, Juan Antonio, *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- “El problema del ajuste y desajuste: hacia una nueva dimensión de lo normativo” en *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010, pp. 241-262.
- *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2007.
- Senent de Frutos, Juan Antonio y González, Antonio, *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Sousa Santos, Boaventura de, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *Revista El Otro Derecho*, ILSA, Bogotá, número 28, julio de 2002, p. 59-83 [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf) Consultado 27/VI/2019.

- Steiner, Sylvia, “A universalidade dos direitos humanos e os desafios a sua implementação” en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán *et al.*, *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, pp. 27-36.
- Teitelman, Alejandro, “La racionalidad neoliberal y los derechos humanos” en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán *et al.*, *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, pp. 49-56.
- Vericat, José, “El iusnaturalismo”, en Victoria Camps, *Historia de la ética, la ética moderna*, Crítica, Barcelona, 1999.
- Villacañas, José Luis, “Kant”, en Victoria Camps, *Historia de la ética, vol. 2*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 315-404.
- Wallerstein, Immanuel, *Universalismo europeo, el discurso del poder*, Siglo XXI, México, 2007.
- Zayas, Alfred de, “Dignidad y derechos humanos” en Carol Proner, Héctor Olasolo y Carlos Villán Durán *et al.*, *70º aniversario de la declaración universal de derechos humanos, la protección internacional de los derechos humanos en cuestión*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2018, pp. 63-68.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente, inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, 2011.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- *Tres dimensiones del ser humano, individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.